الجانب الإشراقي في الفلسفة الحديثة

إعداد

د/ عبدالسلام إبراهيم السيد شرف الدين

مدرس العقيدة والفلسفة

كلية أصول الدين بالمنوفية

جمهورية مصر العربية

الجانب الإشراقي في الفلسفة الحديثة

عبدالسلام إبراهيم السيد شرف الدين
قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية، شبين الكوم، جامعة الأزهر الشريف، جمهورية مصر العربية.
البريد الإلكتروني: abdelsalamsharaf.adv@azhar.edu.eg

ملخص:

أولاً: المقدمة:

الجانب الإشراقي يمثل ركيزةً هامةً في البناء الفكري والمعرفي للإنسانية في مختلف ما شيدته من حضاراتٍ مختلفة، ومن ثم جاء هذا البحث ليميط اللثام عن هذا الجانب، في نسقٍ فكري ومعرفي معين، ألا وهو الفلسفة الغربية في مرحلتها الحديثة.

ثانياً: الهدف:

بيان أن الجانب الإشراقي في الفكر الإنساني عموماً، لا يمكن أن يتخلف عن الإنسان مهما كان جنسه، ومهما كان موقعه الفكري، ومهما كانت ثقافته، ومهما كان مذهبه العقدي، لأن هذا المنهج يمثل أثراً من آثار الفطرة الإنسانية.

ثالثاً: أهمية الموضوع:

ربما يسبق إلى أذهان كثير من الباحثين أن ليس ثمة إشراق في النسق الفكري لرواد الفلسفة الحديثة، بيد أن هذا البحث جاء ليسبر غور هذا النسق – ما أمكن – لنتبين وجود جانب إشراقي هام في هذا النسق الفكري.

رابعاً: عرض موجز لأهم جزئيات البحث:

يُعنى هذا البحث ببيان الجانب الإشراقي في الفلسفة الحديثة، ولبيان هذا تعرض البحث لبعض رواد الفلسفة الحديثة لإبراز هذا الجانب في فلسفتهم.

ناقش البحث كذلك، نظرية المعرفة مبيناً مكانتها وأهميتها في الفكر الإنساني عموماً والفلسفي خصوصاً، كما تعرض لبيان أهم الاتجاهات في تأصيل هذه النظرية.

كان مما ناقشه البحث أيضاً، أن من الأسباب الرئيسة لظهور الجانب الإشراقي في مختلف الفلسفات والثقافات عامل الفطرة.

خامساً: أهم نتائج الدراسة:

القاسم المشترك بين معظم فلاسفة المرحلة الحديثة هو اتفاقهم على أهمية التجربة الحسية والإدراك الحسي كمصدر هام من مصادر المعرفة، وبالرغم من تلاقيهم على هذا، إلا أن الاتجاه الإشراقي لم يكن غائبا عنهم بل كان حاضراً عند كثيرين منهم كمصدر من مصادر المعرفة.

سادساً: توصيات الدراسة:

توجيه العناية بالبحث في الفلسفة الحديثة والوقوف على تراث فلاسفتها، حيث إنه من الممكن الإفادة من هذا التراث للتعرف الحقيقي على الحضارة الغربية من ناحية، ومن ناحية أخرى محاولة تقريب وجهات النظر بيننا وبينهم، والتلاقي على القواسم المشتركة ما أمكن.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، الإشراق، الجانب، الحديثة.

The Illuminative Aspect in Modern Philosophy

Abdel-Salam Ibrahim Al-Sayed Sharaf Al-Din
Department of Creed and Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Da'wah, Menoufia – Shebin El-Kom, Al-Azhar University, Arab Republic of Egypt.
E-mail: abdelsalamsharaf.adv@azhar.edu.eg

Research Summary:

First: Introduction:
The enlightenment aspect represents an important pillar in the intellectual and cognitive structure of humanity in the various civilizations it has built. Hence, this research came to unveil this aspect, within a specific intellectual and cognitive framework, namely Western philosophy in its modern phase.

Second: The objective:
To demonstrate that the enlightening aspect of human thought in general cannot be absent from a person, regardless of their gender, intellectual standing, culture, or religious affiliation, because this approach represents an effect of human nature.

Third: The Importance of the Topic:
It may come to the minds of many researchers that there is no enlightenment in the intellectual framework of the pioneers of modern philosophy. However, this research aims to explore this framework—as much as possible—to reveal the presence of an important enlightening aspect within it.

Fourth: A brief overview of the most important aspects of the research:
This research aims to explain the enlightenment aspect of modern philosophy. To explain this, the research addresses some pioneers of modern philosophy to highlight this aspect in their philosophy.
The research also discussed the theory of knowledge, explaining its position and importance in human thought in general and philosophical thought in particular. It also presented the most important trends in establishing this theory.
The research also discussed that one of the main reasons for the emergence of the illuminating aspect in various philosophies and cultures is the factor of instinct.

Fifth: The most important results of the study:
The common denominator among most philosophers of the modern era is their agreement on the importance of sensory experience and sensory perception as an important source of knowledge. Despite their convergence on this, the illuminationist approach was not absent from them; rather, it was present in many of them as a source of knowledge.

Sixth: Study Recommendations:
Devoting attention to research in modern philosophy and examining the heritage of its philosophers is essential, as this heritage can be used to truly understand Western civilization, on the one hand, and, on the other hand, to attempt to bring our viewpoints closer to theirs and to converge on commonalities whenever possible.

Keywords: Philosophy, Illumination, Aspect, Modernity.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين.

وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد الهادي الأمين، وعلى آله وصحبه الغر الميامين.

أما بعد،،،

مدخل:

لا غرو أن الفلسفة الغربية عموماً تأسست على الفكر المادي، وقد غذت روافده أنواعاً من المذاهب الفكرية غرقت في بحار من المادية فقامت أصولها الفلسفية على فكرٍ مادي بحت، وقد راجت هذه المذاهب وتلك الفلسفات في أوساط الغرب حتى بدت كالمنارات التي تجذب إليها كل ضال وشارد، وقد قامت أسس هذه المذاهب على فكر الفردية والملكية الخاصة والملكية الخاصة كالرأسمالية[2][1]، ومذهب المنفعة[3]، والبراجماتية[1]، وغيرها من

١- الرأسمالية نظام اقتصادي ذو فلسفة اجتماعية وسياسية، يقوم على أساس إشباع حاجات الإنسان الضرورية والكمالية، وتنمية الملكية الفردية والمحافظة عليها، متوسعاً في مفهوم الحرية، معتمداً على سياسة فصل الدين نهائياً عن الحياة. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، ط: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط الرابعة سنة ١٤٢٠هـ ، جـ٢، صـ٩١٠.

٢- اتبعت في توثيق المصادر والمراجع في هذا البحث منهجاً قوامه كالتالي: ذكر المصدر – ذكر المؤلف – ذكر المحقق أو المقدم أو المعلق إن وجد – ذكر دار الطبع – ذكر رقم الطبعة – ذكر تاريخ الطبع – ذكر الجزء – ذكر رقم الصحيفة، وهذه المنهجية تكون عند ذكره في أولِ ورودٍ له، أما في حالة تكراره فأكتفي بذكر الاسم والمؤلف ورقم الجزء ورقم الصحيفة، وفي حالة تكرار المرجع في نفس الصحيفة فأشير إليه بـ المصدر السابق.

٣- المنفعة مذهب أخلاقي اجتماعي لا ديني، يجعل من نفع الفرد والمجتمع مقياساً للسلوك، وأن الخير الأسمى هو تحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس، وفي =

الأفكار التي تدور حول هدف واحد هو إنكار الجانب الروحي وتعزيز الجانب الحسي واعتماده كمنهجٍ أوحد للبحث واعتباره الطريق الأقوم للمعرفة.

وبينما يرتكز فكر هذه المذاهب على المادية البحتة، نرى بعض الفلاسفة الغربيين يولون وجههم شطر الجانب الروحي، فيؤصلون في كتاباتهم لملامح التيار الروحي الإشراقي، ورغم ما قد يطغى لدى فلاسفة أوربا عموماً من نزعةٍ ماديةٍ إلا أن التيار الإشراقي كان حاضراً في بحوثهم التي ربما خصصوا جزءاً منها للحديث عن ملامح نزعتهم الإشراقية.

وربما كان نزوع بعضهم إلى الحديث عن الجانب الإشراقي، هو بقية من آثار الفطرة الإنسانية الصادقة التي لاتفارق الفرد بحال من الأحوال، نعم قد تمطس هذه الفطرة ويهال عليها أتربة الأفكار العفنة ونواتج الفلسفات المادية، لكنها لا تموت وقد تبقى تنتظر قبساً من نور العقل الحي لتتحد به وتعود من جديد فتُحي من حاول إماتتها، وتهذب من حاول طمسها، وتضفي عليه من الروحية ما يعدل به مسار فكره ونفسه وحياته، وتعمل

=

مجال الاقتصاد يقرر مذهب المنفعة أن قيمة السلعة تتوقف على قدر منفعتها وليس على نفقة العمل أو التكلفة. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: جـ٢، صـ٨٠٨.

١- مذهب فلسفي يقرر أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجع، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة التي تحققها التجربة، فكل ما يتحقق بالفعل فهو حق، ولا يقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية، وتلك النتائج الفعلية هي البرهان القاطع على صحة الفكرة، وإذا كانت الفكرة وسيلة والعمل أو النتيجة غاية، فإن الغاية تبرر الوسيلة. انظر: المعجم الفلسفي: د/جميل صليبا، ط: دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، ط سنة ١٩٨٢م، جـ١، صـ٢٠٣، وانظرأيضاً: الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه: د/محمد عتمان، ط: مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، بدون تاريخ، صـ٣٦٩.

على استدعاء قواه ليواجه به شطط الطغيان المادي الذي انجرف فيه قبل عودتها إليه.

هكذا الفطر وهذا شأنها تعديل المسارات الحياتية والفكرية والنفسية، شريطة أن تكون هذه الفطرة فطرة الله.

وقد جاء هذا البحث ليناقش مسألة ذات طبيعة خاصة تتصل من قريب أو بعيد بموضوع الفطرة، تلكم المسألة هي الجانب الإشراقي في الفلسفة الحديثة.

أهمية الموضوع:

إذا كنا قد أشرنا إلى أهمية الموضوع في ملخص البحث، فإن الإشارة إليه في هذا الموضع تلقي الضوء على جانب آخر من أهميته، ومن ثم أقول: تكمن أهمية هذا البحث في كونه يلقي الضوء على الجانب الإشراقي في الفلسفة الحديثة، وهل كان هذا الجانب موجودا فعلا في هذه الفلسفة وعند روادها، أم أنه كان اتجاهاً عابراً؟ خصوصا عندما نعلم أن هذه الفلسفة كانت نزعتها الكبرى هي النزعة المادية، بيد أن وجود مثل هذه النزعة الإشراقية يحتاج إلى دراسة تُعنى بها نتبنى من خلالها ماهية هذا الجانب ومعالمه وأسباب نشأته وغير ذلك من الأمور التي يُعنى بها هذا البحث.

أسباب اختيار الموضوع:

أولاً: أردتُ من خلال هذه الدراسة إماطة اللثام عن الجانب الإشراقي في الفلسفة الحديثة، حيث إن معظم الدراسات التي تُعنى بالفلسفة الحديثة كانت تدور حول بعض الجوانب المعرفية في هذه الفلسفة، مثل الجانب السياسي، والجانب الأخلاقي، والجانب القانوني، ولاغرو أن كان الجانب المادي هو الأكثر جذبا لهذه الدراسات.

ثانياً: عُنيت الكثير من هذه الدراسات ببيان النزعات المادية في المذاهب الفلسفية الحديثة، أما الحديث عن الجانب الإشراقي فليس ثمة

دراسة أفردته بالبحث، اللهم ما كان من تلك الدراسات التي تناولت موضوع المعرفة، وأشارت مجرد إشارات إلى هذا الجانب الإشراقي، بيد أن انصباب الاهتمام في تلك الدراسات المعرفية كان على الجانب المادي أيضاً، ومن ثم عقدت النية، وأطلقت العزم على إبراز هذا الجانب بالبحث والدراسة.

الدراسات السابقة:

في حدود الاطلاع العلمي والمعرفي، وكذا في حدود البحث التقني على شبكة الإنترنت الدولية من خلال محركات البحث المختلفة وبعض المنصات التعليمية التي تعنى بالبحث العلمي لم أقف على بحث أو دراسة تناولت الجانب الإشراقي في معالم الدرس الفلسفي الغربي الحديث، غاية ما هنالك أن الدراسات التي تناولت مبحث المعرفة – وهي كثيرة عديدة – ربما أشارت إليه عرضا، أما إفراد هذا الجانب الإشراقي بالبحث، فهذا لم أقف عليه في حدود اطلاعي، بيد أن ثمة دراسة وُسِمَت بـ الله في الفلسفة الحديثة[١]، تعرضت للبحث في مشكلة الألوهية ولكن من الناحية الفلسفية البحتة، وقد عزز هذه المنهجية لدى الباحث كونه غربيا، ومن ثم ناقش الباحث في هذه الأطروحة كيف كانت تصورات مدرسة الفلسفة الحديثة لهذه المشكلة، مقارنة بالتصورات الأخرى لنفس المشكلة بالنسبة للمدارس الفلسفية السابقة، ثم محاولة الاستفادة من كل هذه التصورات لصياغة تصور معاصر عن هذه المشكلة (الله) على حد تعبير الكاتب[٢].

١- الله في الفلسفة الحديثة: جيمس كولينز، ترجمة: فؤاد كامل، ط: آفاق للنشر والتوزيع – القاهرة، ط سنة ٢٠١٧م.

٢- وقد صرح الباحث بهذا في طليعة الكتاب حيث قال " نبع الدافع الأولي للقيام بهذه الدراسة من ملاحظة الاتحاد الوثيق بين التاريخ الحديث لمشكلة (الله) وبين التأمل المعاصر له ... وعلى هذا فإن من أول أغراض هذا الكتاب، أن يحدد الأنماط =

منهج الباحث:

حتى يستوي هذا البحث على سوقه ويؤتي ثماره المرجوة، فقد قام على عدة مناهج كانت كالتالي:

أولاً: المنهج التاريخي (الاسترداي)، ومن خلال هذا المنهج استقصيت أقوال بعض فلاسفة العصر الحديث مراعيا تتبع النصوص التي تتناسب مع الإطار المعرفي للبحث.

ثانياً: المنهج التحليلي، ومن خلال هذا المنهج توقفت أمام بعض النصوص بالتحليل واستخراج ما بدا لي من أفكار ومعاني كلما تطلب الأمر ذلك، حتى أبين مدى ظهور الجانب الإشراقي في هذا الرأي من عدمه.

ثالثاً: المنهج الاستنباطي، ومن خلال هذا المنهج، وبعد استعراض بعض الآراء الواردة في ثنايا البحث، وما شمل هذه الآراء من تحليل وغير ذلك، استطعت الوصول إلى بعض النتائج، وقد أشرت إلى هذه النتائج إما في ثنايا البحث أو في خاتمته.

=

الرئيسة للتناولات الفلسفية لمشكلة (الله) في المرحلة الحديثة، مع التأكيد على تلك الاتجاهات التاريخية التي لا تزال تعمل عملها في صياغة تصوراتنا المعاصرة عن الله " الله في الفلسفة الحديثة: جيمس كولينز، صـ٥، بتصرف بسيط.

خطة البحث:

انتظم هذا البحث على خطة كانت على النحو التالي:

- **المقدمة:** وقد اشتملت على مدخل للموضوع، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهج الباحث، وخطة البحث.
- **التمهيد:** وفيه: إضاءة على الموضوع، التعريف ببعض مفردات البحث في اللغة والاصطلاح.
- **المبحث الأول:** المعرفة والاتجاهات المعرفية.
- **المبحث الثاني:** الجانب الإشراقي، نشأته، وأسبابه.
- **المبحث الثالث:** الجانب الإشراقي في الفلسفة الحديثة.

وقد أتْبعتُ هذه المباحث بعدد من النتائج ذكرتها في خاتمة البحث مشفوعة بثبت المصادر والمراجع.

وإني أسأل الله عز وجل أن يجعلي عملي خالصا، وقولي مقبولا، وأن يجنبني الزلل والنقص

والله من وراء القصد، وهو نعم المولى ونعم النصير.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله الأطهار وصحبه الأخيار، ما تعاقب الليل والنهار، ومقدار طوالع الشموس والأقمار.

التمهيد

إضاءة:

لعل هذا الموضوع قد تضن به علينا مصادر الفلسفة الحديثة[1]، لأن هذه المصادر قد رحبت بكثير من الموضوعات التي ضربت فيها هذه الفلسفة بسهم وافر وكلها تدور حول الفرد وتوجيه الاستجابة لمتطلباته ورغائبه ونزواته وشهواته، وكل هذا على حساب ما أتت به الأديان من قيم ومثل وأخلاق، وربما جاءت الفلسفة في مرحلة ما بعد الحديثة لتكرس لهذه المفاهيم وتؤكد على هذه النزعات المادية التي نادت بها الفلسفة الحديثة وما قبل الحديثة، خصوصا في عصر التقدم العلمي وما وصل إليه الفرد من علم ووعي وتطور يحسب أن ما وصل إليه من منجزات إنَّما مرده فقط إلى مدركات وملكات العقل الإنساني! أعني: أن ما وصل إليه الإنسان من تقدم علمي ملحوظ واكتشافات هامة قائمة، إنَّما كان سبيله الأهم إلى جانب الملكات العقلية للفرد الإنساني، إنَّما هو التوفيق الإلهي ولولا هذا التوفيق لغاب عن الإنسان كل هذا.

والنقطة الجديرة بالحديث عنها هي: أن هذه المكتشفات العلمية التي من المفترض أن تقود البشرية إلى حياة أفضل في كافة النواحي لاسيما الفكرية والنفسية والاجتماعية، لن يتسنى للبشرية أن تنعم بمثل هذه الحيوات ما لم ينضبط هذا التقدم وتنضبط هذه المكتشفات بالقيم الروحية والأخلاقية

١- يمثل هذا النوع من الفلسفة، العصر الرابع من عصور التفلسف، وتبدأ هذه المرحلة من عصر النهضة وتستمر حتى يومنا هذا، ويرجع قيام الفلسفة الحديثة إلى حركتين تاريخيتين عظيمتين: إحداهما: النهضة أو إحياء العلوم وآثار اليونان والرومان في الفنون والعلوم، والثانية: الإصلاح الديني. انظر: مبادئ الفلسفة دراسة لأهم الاتجاهات والمذاهب الفلسفية: أ. س. رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين، ط: البندقية للنشر والتوزيع – القاهرة، ط الأولى سنة ٢٠١٧م، صـ١٠١.

وأن يرتبط كلاهما بالدين ارتباطا وثيقا، هنا فقط ستنعم البشرية بما وصلت إليه، وإن لم يسر الأمر على هذا النحو، فكل هذا التقدم سيعود خبالا ووبالا على البشرية.

حين وقعت الفلسفات في مثل هذا زاد تنكرها للقيم وبعدها عن الدين.

ووسط هذا وذاك، لا تزال بادرة من بوادر الحق تنتاب الإنسان باعتبار إنسانيته بين الفينة والفينة، فيطالعنا بين الحين والآخر أحد الفلاسفة ببحث لا يسير على نمط البحوث الفلسفية الحديثة التي اتكأت على الفكر المادي، بل إنه يعرج بنا على جانب آخر لم نعهده مطروقا في مباحث هذه الفلسفة، إنه الجانب الإشراقي في الفلسفة الحديثة.

التعريف بمفردات البحث من ناحيتي اللغة والاصطلاح:

جاءت الكلمات المكونة لعنوان هذا البحث، مشتهرة المعنى غير غامضة في عرف الاصطلاحات العلمية، بيد أنه من المتعارف عليه في البحث العلمي، أنه يُعنى ببيان مفردات البحث، وجرياً على هذه السنة العلمية، سأبدأ ببيان المعنى اللغوي والاصطلاحي لأهم كلمةٍ من مكونات العنوان، والتي عليها يدور البحث، ألا وهي كلمة الإشراق، ولما كانت كلمات البحث مشتهرة – كما مرت الإشارة – سيكون هذا البيان في غاية الإيجاز.

الإشراق في اللغة:

تطالعنا المصادر اللغوية ببيان معنى الإشراق، فنجد أنه يدور على معنى الإنارة والإضاءة والتلألؤ.

وقد ورد في المعجم الوسيط في مادة (شرق) " شرق المكان شرقا أشرقت عليه الشمس ... ويقال: أشرقت الشمس طلعت وأضاءت على الأرض، ويقال: أشرقت الأرض أنارت بإشراق الشمس وفي التنزيل العزيز

﴿وأشرقت الأرض بنور ربها﴾ وأشرق وجهه تلألأ حسنا "[1]

ونفس هذا المعنى أشار إليه وأورده صاحب شمس العلوم ، حيث تحدث عن مادة (الإشراق) فقال " الإشراق: أشرقت الشمس، أي أضاءت، وأشرقت الأرض: أنارت، قال اللّه تعالى ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ وأشرق وجهُهُ حسناً: أي تلألأ "[2]

الإشراق في الاصطلاح:

وقفت على تعريف الإشراق في المعجم الوسيط، فكان في موضعه ومحله أُقرب إلى التعريف الاصطلاحي منه إلى اللغوي، فأحببت أن أُورِدَه، فكان كالتالي " الإشراق: انبعاث نور من العالم غير المحسوس إلى الذهن تتم به المعرفة "[3]

وهذا التعريف يتلاقى إلى حد كبير مع التعريف الفلسفي الذي ورد في المعاجم الفلسفية، فقد أورد جميل صليبا في معجمه الفلسفي تعريف الإشراق عند الحكماء فقال " والإشراق في اصطلاح الحكماء هو: ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية "[4]

١- المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار، تحقيق/ مجمع اللغة العربية، طـ: دار الدعوة – بدون تاريخ، جـ١، صـ٤٨٠، بتصرف بسيط.

٢- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم: نشوان بن سعيد الحميرى اليمني (المتوفى: ٥٧٣هـ) تحقيق: د/ حسين بن عبد الله العمري – مطهر بن علي الإرياني – د يوسف محمد عبد الله، ط: دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان ، دار الفكر، دمشق – سورية، ط الأولى سنة ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، جـ٦، صـ٣٤٤٤.

٣- المعجم الوسيط: جـ١، صـ٤٨٠.

٤- المعجم الفلسفي: د/جميل صليبا، جـ١، صـ٩٣،٩٤.

وقد أورد، د. مراد وهبة، تعريف الإشراق عند قطب الدين الشيرازي، فقال " إن الإشراقيين لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية أي لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الإشراقية – ثم يضيف فيقول – ومعنى هذا النص أن المعرفة الإشراقية تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية "[١]

ومما يؤخذ من هذا التعريف وسابقه، عدة أمور تتمثل في الآتي:

أولاً: أن المعرفة الموسومة بالإشراقية، ليس مصدرها الحس، بل يتلقاها من وردت عليه من مصدرٍ خارج عنه، فالإنسان لا يستقيها من عالم الحس، المتمثل في المشاهدات وإعمال العقل والفكر والنظر، بل تفيض عليه من عالم آخر هو فوق عالم الحس، ولعل هذا ما قصده السهروردي حين تحدث عن تأليفه لكتابيه: التلويحات، واللمحات، وأن هذا التأليف قد حدث بالفكر والنظر، أما كتابه: حكمة الإشراق، فذكر أنه لم يجرِ على هذا النسق بل جاء بطريق آخر، يعني: الإشراق، فقال " وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل أتعابا في التحصيل، ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر "[٢]

ثانياً: أن هذه المعرفة التي تفاض على نفس الإنسان، وتشرق على عقله، وتتجلى في قلبه، لا تحصل لآحاد الناس بل من كملت لديهم المواهب والاستعدادات، وفي هذا يقول شمس الدين الشهرزوري في مقدمة شرحه لكتاب حكمة الإشراق لشهاب الدين السهروردي " هذه الحكمة الذوقية

١- المعجم الفلسفي: د/مراد وهبة، ط: دار قباء الحديثة – القاهرة، ط سنة ٢٠٠٧م، صـ٦٦.

٢- مجموعة مصنفات شيخ إشراق: شهاب الدين يحي السهروردي، تقديم وتصحيح: هنري كربين، ط: طهران سنة ١٣٧٣هـ ، صـ١٠.

قلَّ من يصل إليها من الحكماء، ولا تحصل إلا للأفراد من الحكماء المتأهلين الفاضلين "[1]

ثالثاً: الإشراق نوع من الإلهام الذي هو إيقاع المعارف في القلب من غير نظر ولا استدلال، وبناءً عليه، فإن ما ينتجه هذا الإلهام في نفس صاحبه هو علم، وهذا العلم يسمى بمسميات مختلفة كالكشف والإشراق والذوق وغيرها، يقول أحد الباحثين " وظهور هذا العلم لدى الإنسان يسمى: إشراقا، وكشفا، وذوقا، ويسمون الموطن الذي يقع فيه الإلهام ويظهر فيه الإشراق: بالبصيرة، ويعتبرونها إحدى مصادر المعرفة "[2]

إطار المعرفة الإشراقية:

لا تنتظم المعرفة الإشراقية في الإطار المعهود من الفكر والنظر وترتيب المقدمات، إنَّما هي في جوهرها فيض يُلقى في روع صاحبها، يتأتى به انكشاف ما لاسبيل إلى انكشافه إلا بواسطة هذا الإلقاء، ومن ثم كان أخص خصائص الإطار المعرفي لهذا النوع من المعرفة الإشراقية، أنه غير مستمد من العقل وأحكامه من ترتيب المقدمات والخلوص إلى النتائج وما إلى ذلك من العمليات العقلية، يقول شمس الدين الشهرزوري عن هذه الخصيصة " العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية، وبحثية نظرية، فالقسم الأول يُعنى به معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكرٍ ونظم دليلٍ قياسي أو نصب تعريف حدي أو رسمي، بل بأنوارٍ إشراقيةٍ

١- مجموعة مصنفات شيخ إشراق: شهاب الدين يحي السهروردي، صـ٥.

٢- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام: د/عبدالرحمن بن زيد الزنيدي، تقديم: د/عمر بن عبدالله بن عوده الخطيب، طـ: مكتبة المؤيد – الرياض، طـ الأولى سنة ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، صـ٢٢٩.

متتالية متفاوتة "[١]، ويتحدث أحد الباحثين عن حدود هذا الإطار المعرفي للمعرفة الإشراقية فيقول " إن أخص خصائص الفلسفة المشرقية، أن أتباعها لا يقفون عند العلم المستمد من الشريعة ورسومها ولا عند أحكام العقل وحججه، بل يجاوزون ذلك كله إلى المعرفة الحقة الشريفة الباطنية "[٢]

المنهج الإشراقي في تحصيل المعرفة:

مما سبق بيانه يتضح لنا أن المنهج المتبع في تحصيل المعرفة الإشراقية يقوم على مبدأين:

الأول: التعويل على الجانب الروحي في كونه مصدر التلقي لهذه المعرفة، واعتبار الجانب المادي عائقاً للروح عن التسامي إلى الملكوت الأعلى.

الثاني: اعتبار مصادر المعرفة المادية الأخرى من الحواس والعقل، وطرق الاستنباط كالقياس والاستدلال وغير ذلك، مصادر غير يقينية للمعرفة، فضلا عن كون المعرفة المستمدة منها معرفة جزئية وناقصة غير كاملة، على العكس من المعرفة الإشراقية، فهي معرفة يقينية، وكاملة غير ناقصة.

١- مجموعة مصنفات شيخ إشراق: شهاب الدين يحي السهروردي، صـ٥.

٢- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها: د/عرفان عبدالحميد فتاح، ط: دار الجيل – بيروت، ط الأولى سنة ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، صـ٢٤١.

المبحث الأول

المعرفة والاتجاهات المعرفية

إذا كان هذا المبحث يُعنى بمناقشة قضية المعرفة من زاوية بيان الاتجاهات التي نشأت لتأصيل مصدرها، فلا غرو أن يبدأ ببيان المعرفة ومعناها من ناحيتي اللغة والاصطلاح، وهاكم بيانهما:

أولاً: المعرفة في اللغة:

تدور كلمة المعرفة في العرف اللغوي على عدة معاني، منها: المجازاة والمكافأة، ومنه قول الزمخشري " لأعرفنّ لك ما صنعت أي لأجازينك به "[1] ومنها – أي المعاني – ما يدور على الخصيصة التي يعرف بها الإنسان في شكله ووجهه، ومن ثم " يقال للقوم إذا تلثموا: غطوا معارفهم .. ويقال: تختّم على وجهه إذا غطّاه، وتقول: بنو فلان غرّ المعارف، شمّ المراعف، وامرأة حسنة المعارف وهي الأنف وما والاه، وقيل: الوجه كله"[2] ومن المعاني التي تستعمل فيها كلمة المعرفة، معنى الموضع أو المكان، ومنه قول صاحب مختار الصحاح " وَ(الْمَعْرَفَةُ) بِفَتْحِ الرَّاءِ الْمَوْضِعُ الَّذِي يَنْبُتُ عَلَيْهِ الْعُرْفُ، وَ(الْأَعْرَافُ) الَّذِي فِي الْقُرْآنِ قِيلَ هُوَ سُورٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ ... وَ(عَرَفَاتٌ) مَوْضِعٌ بِمِنًى "[3]

وهذه المعاني الآنف ذكرها التي تدور عليها كلمة المعرفة، إنَّما

١- أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ) تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، جـ١، صـ٦٤٥

٢- السابق: نفس الصحيفة، بتصرف بسيط.

٣- مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ) تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط الخامسة سنة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، صـ٢٠٦.

جاءت لتشير إلى ارتباط المعرفة بكونها دالة على شيء ما، مكاناً، أو زمانا، أو معنى من المعاني، وهكذا تدور المعرفة على معنى الدلالة على شيء، وهذا ما صرح به الجرجاني حين حدَّ المعرفة بقوله " المعرفة: ما وضع ليدل على شيء بعينه"[١]

ثانياً: المعرفة في الاصطلاح:

إذا ما جئنا لنبحث عن معنى المعرفة في اصطلاح العلماء، سنجد لها معاني كثيرة، وذلك بحسب ما ارتآه بعض العلماء من ترادف بين المعرفة والعلم، وآخرون من افتراق بينهما، وطرف ثالث فرق بينهما من بعض الوجوه لا من جميعها.

حول هذا المعنى يطالعنا أحد الباحثين بقوله " للمعرفة اصطلاحات عديدة، فمنهم من جعلها في مقابل العلم، فقال بعضهم: المعرفة إدراك الجزئيات والعلم إدراك الكليات، وقال آخرون: المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق .. ومنهم من جعل المعرفة مطابقة إدراكين .. ومن الممكن أيضاً أن تستعمل بمعنى مطلق العلم، وتكون أحيانا بمعنى العلم اليقيني المطابق للواقع "[٢]

ومن العلماء من ذهب إلى اتحاد المعرفة والعلم في المعنى، بيد أن الفارق بينهما يتحدد بناءً على ما سبق كلاً منهما، فالمسبوق منهما بالجهل يكون معرفة، وما لم يسبق منهما بالجهل يكون علما، وهذا ما اختاره

١- كتاب التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ) حققه ضبطه وصححه: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م، صـ٢٢١.

٢- نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي: محمد شقير، ط: دار الهادي، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، صـ٣٦،٣٥ بتصرف بسيط.

الجرجاني ، حيث قال " والمعرفة: إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل، بخلاف العلم"[1]

تعريف الإمام الغزالي للمعرفة:

مما لا يخفى على جمهرة الباحثين أن الإمام الغزالي اجتاز رحلة طويلة في طريق العلم والمعرفة باحثا عن الحقيقة، طالبا لليقين، وقد اختبر الغزالي مصادر المعرفة الإنسانية، حتى يصل إلى بغيته، وقد كانت أداته التي استخدمها في هذا الاختبار، هي الشك المنهجي، وبعدما أخضع هذه المصادر من حس وعقل، إلى اختبار الشك تبين له أن اليقين لا يتأتى من جهتهما، بل له مصدر آخر سماه الغزالي بـ الكشف، وهو المعرفة الإشراقية، التي عرفها بقوله " علم المكاشفة فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله وبحكمة في خلق الدنيا والآخرة ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا والمعرفة بمعنى النبوة والنبي ومعنى الوحي ومعنى الشيطان ومعنى لفظ الملائكة والشياطين وكيفية معاداة الشياطين للإنسان وكيفية ظهور الملك للأنبياء وكيفية وصول الوحي إليهم والمعرفة بملكوت السموات والأرض ومعرفة القلب وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان ومعرفة الآخرة والجنة والنار وعذاب القبر والصراط والميزان والحساب.."[2]

١- التعريفات: الجرجاني، صـ٢٢١.

٢- إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ط: دار المعرفة – بيروت، بدون تاريخ، جـ١، صـ٢٠.

تعقيب على ما سبق:

مما أستحسن ذكره في هذا المقام، أن أبرز ميلي إلى التفرقة بين العلم والمعرفة، وذلك للاعتبارات التالية:

الاعتبار الأول:

ثراء اللغة العربية من ناحية ألفاظها، فكل لفظ في اللغة – حتى وإن كان من قبيل المترادف – إلا أنه يحمل في طياته من المعنى ما يخالف به غيره، وهذا من أوج مما تتميز به اللغة في ثراء معانيها.

الاعتبار الثاني:

أن المعرفة التي هي فيض إشراق من مصدر خارج عن الإنسان، فهذا يعني أنه قبل ورود هذا الفيض كان ثمة جهل أو خفاء لم ينكشف إلا بهذا الفيض المعرفي، ومن ثم فالحالة المعرفية للإنسان بعد ورود الفيض تختلف عنها قبل وروده، وما يقال في شأن المعرفة في هذا الاعتبار يصح أن يقال أيضاً فيما يتعلق بالعلم، فالإنسان قبل أن يتعلم شيئا يختلف[1] عنه بعد تعلمه، ومن هنا أقول: إن المعرفة في دلالاتها اللغوية تدل على ورود المعرفة من مصدر خارج عن الإنسان، ومن ثم يكثر استعمال لفظ المعرفة للدلالة على المعرفة الإشراقية، حيث واردات الفيض الإلهي والتجلي الرباني على قلب الإنسان، ومن ثم فالجانب الكسبي في المعرفة حضوره قليل، أما العلم فيكثر استعماله فيما يتعلق بكسب الإنسان وتحصيل أدواته حتى يتأتى له العلم في باب من أبوابه، ومن هنا يوسم العلم أحيانا بلفظ الحصولي، فيقال العلم الحصولي، نظرا لحضور الشق الكسبي فيه.



١- الاختلاف المقصود هنا هو الاختلاف المعرفي أو العلمي، أو اكتساب المهارات التي لم تكن، قبل المعرفة أو العلم.

الاعتبار الثالث:

درجة الانكشاف بالنسبة للمعلوم بواسطة المعرفة، والمعلوم بواسطة العلم، أن المعلوم بواسطة المعرفة، ينكشف انكاشافاً تاماً أويقينياً، والفضل في هذا يرجع إلى مصدريته، أما المعلوم بواسطة العلم، فهو أقل انكاشافاً، لأنه عادة يكون آتيا من طريق الحواس، وطريق الحواس غير مأمون، ولعل هذا ما يبرر النتيجة في العلم، فالنتيجة فيه غالبا ما تكون ظنية احتمالية وليست يقينية، وبهذا تكون المعرفة أخص من العلم.

الاعتبار الرابع:

غالبا ما تفترق المعرفة عن العلم، تبعا لموضع كل منهما، فبينما يرتبط العلم أكثر بعالم الشهادة، تجد المعرفة تلتصق بموضوعات عالم الغيب، فهي تدور حول الذات الإلهية صفاتا، وأسماءً، وأفعالا، وحول عالم النبوة والوحي، وما يرتبط بهاتيك الموضوعات من مسائل وقضايا.

وعل كلٍ، فالعلم أو المعرفة بالنسبة للإنسان، سواء كان طريق الحصول عليه وهبا أم كسبا، تبقى الحقيقة الراسخة التي هي جوهر التفرقة بين العلم والمعرفة الإنسانية، وبين العلم الإلهي، أن المعرفة والعلم بالنسبة للإنسان لم يكن بطريق الوجوب ولا بطريق التحصيل الذاتي، فكلاهما استمداد من خارج ذاته، ومن ثم يعتريهما التغير والحدوث، أما العلم الإلهي فهو علم ذاتي، لا يطرأ عليه تغير ولا حدوث[١].

١- ما سبق بيانه في هذه الفقرة مجرد وجهة نظر فيما يتعلق بالعلاقة بين العلم والمعرفة، وليست تقريراً أو تأكيداً للعلاقة بينهما على الوجه المشار إليه، وإلا فهناك من العلماء من جعل العلاقة بينهما تسير على وجه من الترادف ولم يرى بينهما ثمة اختلاف أو افتراق، كان على رأس هؤلاء الإمام الرازي الذي قرر في معالم أصول الدين أن العلاقة بين العلم والمعرفة هي علاقة الترادف، حيث قال " وأكثر من =

المعرفة واتجاهاتها:

أولاً: علاقة مبحث المعرفة بالفلسفة الحديثة

مما لاشك فيه أن مبحث المعرفة كان ولايزال من أهم المباحث الفلسفية، ويعد حجر الزاوية في الدراسات الفكرية خصوصا الفلسفية منها، بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه بقوة في هذا المقام، هو: ما علاقة مبحث المعرفة بالفلسفة الحديثة؟ أو بعبارة أخرى: كيف يجري البحث في نظرية المعرفة، هل يجري فيها على كونها مبحثاً مستقلاً، أم على كونها تقع ضمن نطاق المباحث الفلسفية المتعددة؟

وللإجابة على هذه الأطروحات أقول: يميز الباحثون فيما يتعلق بالمعرفة بين كونها مبحثاً فلسفياً متخصصا أو مستقلاً، وبين كونها فرعا مبحوثا ضمن مباحث أخرى كمباحث "النفس" و "الميتافيزيقا" و "المنطق" وقد كان البحث في نظرية المعرفة على هذا النحو الأخير هو ما جرت عليه الفلسفة اليونانية، ومن هنا ذهب بعض الباحثين إلى أن البحث في الفلسفة عموماً ما هو إلا بحث في نظرية المعرفة وذلك لتداخل هذه النظرية في كل موضوعات ومباحث الفلسفة وهذا ما أكده د. زكي نجيب محمود حين قال " نظرية المعرفة عند الفيلسوف هي رأيه في تفسير المعرفة أيا ما كانت الحقيقة المعروفة "[1]

=

حاول أن يحده – أي العلم – من أصحابنا إنَّما أراد أن يحده حدا لفظيا، قال القاضي: العلم هو المعرفة ... ولو سُئلت عن المعرفة لقلت: هي العلم " انظر: شرح معالم أصول الدين للرازي: الإمام شرف الدين عبدالله بن محمد المصري المعروف بابن التلمساني، تحقيق: نزار بن علي حمادي، ط: دار الفتح للدراسات والنشر، ط الأولى سنة ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م، صـ٦٥ بتصرف بسيط.

١– نظرية المعرفة: د/ زكي نجيب محمود، ط: مؤسسة هنداوي – بدون تاريخ، صـ٩.

أما كون نظرية المعرفة مبحثاً فلسفياً خاصاً ومستقلاً، فهي لم تعالج على هذا النحو إلا على يد رواد الفلسفة الحديثة والمعاصرة، يقول د. محمود زيدان " يحسن بنا أن نميز منذ البدء بين المعرفة كتصور فلسفي أو مشكلة فلسفية والمعرفة كفرع مستقل عن باقي العلوم الفلسفية من أنطولوجيا وفلسفة العلوم إلى فلسفة الجمال والأخلاق والسياسة وغيرها، أما المعرفة كمشكلة فلسفية فقد كانت موضع اهتمام كل الفلاسفة، ومعروف أن أفلاطون اهتم بتعريف المعرفة وبيان سماتها الأساسية وبيان موضوعاتها، ومن وراء أفلاطون أرسطو وفلاسفة العصور الوسطى المسيحية ومفكرو الإسلام، وإن لم يدركوا أن المعرفة يمكن أن تؤلف فرعا مستقلاً من العلوم الفلسفية، لقد بحث هؤلاء القدماء جميعا في المعرفة تحت موضوع زاد اهتمامهم به وهو موضوع النفس والعقل، أما نظرية المعرفة كفرع مستقل متميز فقد بدأ إقامتها بشكل واضح في العصر الحديث منذ (رينيه ديكارت Rene Descartes١٥٩٦– ١٦٥٠م[١]) و(جون لوك John Locke ١٦٣٢ – ١٧٠٤م[٢]) ومن ورائهما أغلب الفلاسفة المحدثين والمعاصرين "[١]

١– رني ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠م) ولد بلاهي من أعمال مقاطعة تورين بفرنسا، ولما بلغ الثامنة أدخل مدرسة (لافليش) للآباء اليسوعيين، وكانت من أشهر المدارس في أوربا، فمكث بها ثماني سنين حتى أتم برنامج الدراسة فيها، وكانت الفلسفة تحتل في هذا البرنامج مكاناً فسيحا. تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم، ط: دار المعارف – القاهرة، ط سنة ١٩٤٩م، صـ٥٦.

٢– فيلسوف ومنظر سياسي إنكليزي، ولد في عائلة بروتستانية ومن أب يعمل رجل قانون، تلقى دروسه في لندن ثم في وستمنستر، ثم انتسب إلى جامعة أوكسفورد التي توظف فيها فيما بعد، من مؤلفاته: رسائل حول التسامح – مقالة في الحكم المدني – مقالة حول الإدراك الإنساني. موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: تقديم: الرئيس شارل حلو، إعداد: الأستاذ روني إيلي ألفا، مراجعة: د/جورج نخل، =

وهكذا نرى أن الفلسفة الحديثة صاغت نظرية المعرفة صياغة جديدة وبوأتها مكاناً هاماً في نسقها الفكري، إذ جعلتها فرعا مستقلاً من فروع الفلسفة، وليس مبحثاً ضمن فروعها، ومن ثم كان اهتمام الفلسفة الحديثة بنظرية المعرفة.

مسائل البحث في نظرية المعرفة:

علمنا مما سبق أن نظرية المعرفة كانت مثار اهتمام ومحط أنظار لكل الفلاسفة في كل العصور، بدءاً من عصر الفلسفة الطبيعية، وانتهاءً بالفلسفة في عدها المعاصر، ولاشك أن هذا الاهتمام الذي استأثرت به نظرية المعرفة كان يرجع إلى الموضوعات التي تبحثها هذه النظرية، وعن كنه وطبيعة هذه الموضوعات يقول د. زيدان " تهتم نظرية المعرفة أولاً: بالبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية، ومعنى ذلك أن نسأل عن تعريف المعرفة وما يميز المعرفة من غيرها من مناشط العقل الإنساني، وما إذا كانت هذه المعرفة يجب أن تتصف دائما بالصدق واليقين.. تتساءل نظرية المعرفة ثانياً: عن مصادر المعرفة أو طريقة اكتسابنا لها، قد نقول إن أبسط وسيلة لاكتساب المعرفة هو الإدراك الحسي، لكن قد تكتسب المعرفة أيضاً بوسائل أخرى مثل البرهان العقلي أو الحدس ... وتبحث نظرية المعرفة ثالثاً: في مجال معرفتنا .."[٢]

وأعتقد أن طبيعة هذه المسائل المبحوثة في نظرية المعرفة هو ما

=

ط: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، جـ٢، صـ٣٧٩.

١- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان، ط: مكتبة المتنبي – السعودية، ط سنة ١٤٣٣/٢٠١٢م، صـ١٧١.

٢- المصدر السابق: صـ٩ بتصرف بسيط.

أدى إلى إثارة البحث في العلاقة بين نظرية المعرفة ومباحث الفلسفة وهل المعرفة مبحث مستقل أم تُبحث ضمن مباحث الفلسفة؟ فمن ينظر إلى طبيعة الموضوعات التي تُعنى بها نظرية المعرفة يجدها موضوعات متشابكة ومترامية الأطراف بحيث تتداخل مع علوم أخرى تهتم بالبحث في ذات الموضوعات وهو ما جعل من نظرية المعرفة نظرية هامة في الفكر الإنساني بصفة عامة والفلسفي بصفة خاصة، يقول د. زيدان " إذا أردنا أن نتساءل عن المشكلات الرئيسة التي تبحثها نظرية المعرفة قلنا أنها تتناول مشكلات مثل الإدراك الحسي والذاكرة والكليات ومعرفة الآخرين وعلاقة المعرفة بالاعتقاد والمعرفة القبلية وصدق القضايا ونحو ذلك، نلاحظ أن هذه المشكلات تبحثها نظرية المعرفة كما تبحثها أيضاً علوم أخرى مثل علم النفس والمنطق واللغة "[1]

هذا التداخل في طبيعة الموضوعات بين نظرية المعرفة وبين كثير من العلوم، هو ما أكسب نظرية المعرفة اهتماما بحثيا من قِبل العلماء والمفكرين – باختلاف تخصصاتهم البحثية – على مر الأزمان وكر العصور.

الاتجاهات المعرفية:

البحث عن الحقيقة في حد ذاته هو مطلب إنساني عام، بيد أن طريق الطلب لهذه الحقيقة يختلف من إنسان إلى إنسان، بل يختلف من مذهب إلى مذهب، بل من تيار إلى تيار، على حسب القناعة التي ارتآها ورضيها كل إنسان أو كل مذهب أو كل تيار، فبينما تجد أحدهم ينزع إلى المعرفة الحسية، ترى آخراً يرتضي المعرفة العقلية ولا يقنع بسواها، وقد رأينا في

١– نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان، صـ١٠.

تاريخنا الفكري أن ثمة مدراس قامت على هذا المنزع أو ذاك، فبينما نرى مدرسة كمدرسة الاعتزال تبنت النزعة العقلية كطريق للمعرفة، نرى في تاريخ الفكر الغربي مدراس تقوم على النزعة الحسية تتخذ من المنهج التجريبي الذي يقوم على الملاحظة اتجاهاً معرفياً لها، وربما قامت المنازعات والسجالات الكلامية بين أصحاب هذه الاتجاهات أيها أصوب وأقوم قيلا، ولاريب أن كل مذهب من هذه المذاهب وكل تيار من هذه التيارات ينتصر لرأيه واتجاهه ويرى فيه وجهة الحق التي لا وجهة غيرها.

ما سبق بيانه في الفقرة السابقة يُسلمنا إلى تأكيد القول: أن نظرية المعرفة تحتل مكاناً هاماً وساميا في الفكر الفلسفي عموماً، قديمه وحديثه، أما قديماً فلكونها كانت تتداخل في كل المباحث والموضوعات التي تبحثها الفلسفة، أما حديثاً فلكونها شكلت مبحثاً فلسفياً خاصاً ومستقلاً قائماً بذاته في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، كما تأتي أهمية المعرفة في الفكر الفلسفي الحديث في كونها صارت قاعدة انطلق منها الفيلسوف في بحثه الفلسفي، بل إن مباحث الفيلسوف في بحثه الفلسفي في مختلف موضوعاته وأطروحاته ما هو إلا إبداء لرأيه في نظرية المعرفة، ومن ثم كانت نظرية المعرفة صدى لما يعتقده الفيلسوف في الوجود والطبيعة، يقول د. محمد غلاب " يتأسس رأي كل فيلسوف في المعرفة على مذهبه في النفس تأسسا ذاتيا، فإذا كان فيلسوفاً مادياً لا يؤمن البتة بما بعد الطبيعة ويرى أن الإنسان دائر لا يخلد منه شيء، كانت المعرفة الحسية عنده كل شيء"[١] أي المصدر الوحيد للمعرفة، ومن ثم فإن المعرفة هي التي تُشكل وتصوغ توجه الفيلسوف، ومن هنا صاغت أو شَكَّلت نظرية المعرفة مذاهب الفلاسفة في

١- المعرفة عند مفكري المسلمين: د/ محمد غلاب، ط: الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة – بدون تاريخ، صـ٢٢٠.

صورة اتجاهات رئيسة ثلاثة، هاكم بيانها:

الاتجاه الأول:

المعرفة الحسية، ويزعم أصحابها أن المدركات المعرفية إنَّما يصل إليها الإنسان من خلال حواسه، فإذا ما وجهنا سؤالا إليهم مفاده: ما هو مصدر استقاء المعارف عندكم؟ لأجابوا " إن مصدر معارفنا جميعا هو الخبرة الحسية، ووسيلتها هي الحواس، عَرَفتُ البرتقالة – مثلا – لأني رأيت لونها بالعين، وذقتُ طعمها باللسان، وشممت رائحتها بالأنف، ولمست سطحها بالأصابع فعرفت استدارتها ومدى صلابتها وهكذا، وما البرتقالة عندي إلا هذه الإدراكات الحسية جميعا، ولو أقفلت أبواب الحواس واحداً بعد واحدٍ، لامتنعتْ عليَّ المعرفة جانباً بعد جانب حتى تمتنع المعرفة كلها إذا أقفلت الأبواب كلها"[1]

فهذه الحواس – عند أهل هذا الاتجاه الحسي – بمثابة المنافذ المعرفية التي ينفتح من خلالها الإنسان على العالم ويكون على إثرها معارف ومعلومات، وبدون هذه الحواس يصبح الإنسان جاهلا.

ونحن لا نخطأ هذا الاتجاه جملة وتفصيلا، بيد أن القول أن الوسائل الحسية هي وحدها مصدر المعرفة، قول يجانب الصواب، وإذا كان القرآن الكريم قد أشار إلى هذه الوسائل الحسية في كونها مصدراً من مصادر المعرفة، إلا أن هذه الإشارة فيها التصريح والتنبيه إلى مصادر أخرى للمعرفة غير مصدر الوسائل الحسية، قال الله تعالى ﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾ [النحل:٧٨]

١- نظرية المعرفة: د/ زكي نجيب محمود، صـ٣٧.

الاتجاه الثاني:

المعرفة العقلية، وهي المدركات المعرفية التي يصل إليها الإنسان بواسطة العقل، وربما كان هذا الاتجاه هو الذي حظي بأنصار كثيرة، فاعتنقته كثير من المذاهب والتيارات، وكان له رواد كُثُر من المفكرين والزعما والمصلحين، وقد كان حديث القرآن الكريم عن العقل حديثاً شيقاً، حيث نبه إلى أهميته في كثير من الآيات.

الاتجاه الثالث:

المعرفة الإشراقية، ولعل هذا الاتجاه هو الأسمى من بين هذه الاتجاهات المعرفية جميعها، ذلك لأن المعرفة الآتية من طريقه هي معرفة يقينية، إذ إن النفس في هذا الاتجاه تتكشف لها المعارف والحقائق انكشافا مباشراً بنور داخلي يقذفه الله – الذي هو مصدر الحقائق – في قلب العبد.

ولنا أن نقول بعد عرض هذه الاتجاهات، أن واحداً منها – فقط – لا يشكل المصدر الوحيد للمعرفة، بل كلها تتعاون في إخراج المعرفة للإنسان إخراجا صحيحا، كما أن هذه الاتجاهات تتفاوت فيما بينها في صدق المعرفة وخلوصها من شوائب الوهم والزيف.

أما المعرفة الإشراقية فتأتي على القمة من هذه المراتب، وهذا يعني أن المعرفة الآتية من طريق الحس هي معرفة ناقصة، أما المعرفة العقلية فهي كاملة، أما المعرفة الإشراقية فهي أكمل من كليهما.

تعقيب:

هذه الاتجاهات المعرفية السابقة تكاد تكون محل اتفاق بين العلماء، بيد أن النص عليها بهذا الترتيب ليس كذلك، فهناك من يضيف إلى الاتجاه الأول (الحسي[1] – التجريبي[2]) والثاني (العقلي[3]) اتجاهاً ثالثاً يسميه بـ (النقدي) وهو عبارة عن دمج الاتجاه الأول والثاني معا، بيد أن الاتفاق على وجود اتجاه حدسي صوفي إشراقي بجانب تلك الاتجاهات، كان ولا يزال قائماً، وهو الاتجاه الذي تأتي فيه المعرفة بطريق مباشر دون واسطة، ومن ثم جاء تعريفها بأنها " المعرفة التي تنتفي فيها الواسطة بين الذات العارفة والموضوع المعروف كالحدس والإلهام اللذين لا يتوسط فيهما الحسن وما تكشف عنه هذه المعرفة يسمى معطى مباشراً "[4]

العلاقة بين المعارف الثلاث:

ومما هو جدير بالذكر في هذا المقام، أن هذه المعارف تتكامل وتتعاضد حتى تؤدي إلى معرفة يقينية، أما التكامل والتعاضض بين المعرفة الحسية والعقلية فأمره ظاهر، فإن المدركات المعرفية التي تتحصل بواسطة

١– أشهر رواد هذا المذهب: إرميا بنتام (١٧٤٨– ١٨٣٢م) و جيمس ميل (١٧٧٣ – ١٨٣٦م) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم، صـ٣١٤،٣١٥.

٢ – من أشهر رواده: جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤م) سبقت ترجمته. – ديفيد هيوم (١٧١١ – ١٧٧٦م) شغف بالفلسفة منذ صباه حتى ضحى في سبيلها بدراسة القانون التي أرادته أسرته عليها، ثم ضحى بالتجارة، كان يطمح إلى أن يقيم مذهباً يضارع العلوم الطبيعية دقة وإحكاما بفضل تطبيق منهج الاستدلال التجريبي . انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم، صـ١٣٤،١٦٣.

٣– أشهر رواده: رينيه ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠م) سبقت ترجمته.

٤– المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، تصدير: د/ إبراهيم بيومي مدكور، ط: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، صـ١٨٧.

الحواس إنَّما يترجمها العقل إلى أفكار، فكأن العقل هو الذي يجمع شتات هذه الصور الآتية من الحواس ثم يقوم بترتيبها وتنسيقها حتى يصل من خلالها إلى مبدأ عام أو فكرة شاملة، وقد صور لنا هذا التكامل المعرفي بين الحس والعقل، د. زكي نجيب محمود، في مثلٍ ساقه عن برتقالة ينظر إليها الإنسان، فإن الحواس من خلال هذه النظرة تستخلص معارف معينة، ثم يقوم العقل بعد ذلك بجمع وترتيب هذه المعارف حتى يصل إلى معرفة أكمل وصورة أوضح لهذا المُدْرَك (البرتقالة) يقول " الصفات الأولية والصفات الثانوية كلتاهما تجيء إلينا من الشيء الخارجي عن طريق حواسنا.. ومن مجموعة المحصول الذي أحصله من هذه الصفات وتلك يأخذ عقلي في تركيب الأفكار، كأن يجمع اللون الذي يأتيه من البرتقالة إلى طعمها وشكلها وملمسها وصوتها، إذ تتدحرج على الأرض، يجمع هذه الأشتات التي ذهبت إليه من طرق مختلفة، فهذه الصفة جاءت من العين، وتلك من الأذن، وثالثة من الأنف، ورابعة من الأصابع، وهكذا يجمع العقل هذه الأشتات في صورة واحدة على لوحته، فتكون هي فكرة البرتقالة عنده، حتى إذا ما اجتمعت لديه صور عدة لعدد من البرتقالات قارن بينها واستخرج منها صورة عامة تنطبق على أية برتقالة "[١]

إذاً المعارف أو وسائلها – بمعنى أدق – تتكامل وتتعاون حتى تؤدي بالإنسان إلى تكوين مُدْرَكٍ معرفي يقترب من اليقين أكثر من قربه إلى الشك أو الظن، وإننا نرى ملامح تقرير هذا التعاون بين أنصار المدارس الفلسفية المختلفة، سواء من التجريبيين أو العقليين أو الواقعيين أو حتى الشكاك، وكان من بين هذه التقريرات الصريحة، ذلكم التقرير الذي قال به رائد من رواد المدرسة العقلية والتجريبية هو (إمانويل كانط Emmanuel Kant

١– نظرية المعرفة: د/ زكي نجيب محمود، صـ١٩ بتصرف بسيط.

١٧٢٤ – ١٨٠٤م[١]) الذي ربط بين وسائل المعرفة الحسية (الحواس) ووسيلة المعرفة العقلية (العقل) وصرح بأنه لا يمكن أن يؤدي بنا العقل إلى معرفة ما دون أن يستقي العقل مادة هذه المعرفة من الخبرات الحسية (الحواس) بل إنه ذهب إلى أبعد من هذا حين جعل مبدأ هذه المعرفة المكتسبة بطريق العقل، الخبرات الحسية، يقول كانط " تبدأ كل معرفتنا مع التجربة.. لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة، حدوث التصورات تلقائيا، وتحرك من جهة أخرى نشاط الفهم عندنا .. لكن على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة، لأنه من الجائز أن تكون معرفتنا التجريبية عينها مركبة مما نتلقاه من الانطباعات الحسية "[٢]

وقد تكون المعارف الآتية من طريق الإشراق أكمل أنواع المعارف، بيد أن المعرفة الإشراقية لا تستغني عن الحس والعقل، بل الحس والعقل لهما دور هام في تأكيد هذه المعرفة، فالإنسان المخلص الذي وصل إلى درجة الإحسان وفاضت عليه أنوار المعارف الإلهية، وغمست نفسه في أسرار الإشراقات الربانية، لاريب أن هذا الإنسان سلمت جوارحه، وصفا

١- ولد كانط بكونجسبرج فكان الولد الرابع في عائلة فقيرة، أخذ عن والدته الذكية والمؤمنة إيمانها وأخلاقيتها البروتستانتيين، ودخل سنة ١٧٣٢ إلى مدرسة فريدريك التي يديرها ألبير شولتز البروتستانتي الذي أثر بكانط تأثيرا كبيرا، ودخل جامعة كونيغسبرغ سنة ١٧٤٠ ليتابع دروسا في الفلسفة والعلوم، من مؤلفاته: أفكار في التقويم الصحيح – التاريخ العام لطبيعة ونظرية السماء – نقد العقل الخالص – المقدمات . انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، جـ٢، صـ٢٤٤،٢٤٥.

٢- نقد العقل المحض: عمانوئيل كنط، ترجمة: موسى وهبة، ط: مركز الإنماء القومي، بيروت – لبنان، بدون تاريخ، صـ٤٥ بتصرف بسيط.

عقله، حتى وصل إلى هذه الدرجة وسما إلى هذا المقام[١]، ولاريب أن ترجمة المعارف التي تلقاها بطريق الإشراق تحتاج إلى ذهن غير مكدود وإلى جوارح[٢] نقية عن دنس المعصية حتى تترجم هذه المعارف الإشراقية بأحسن ما يكون، وهذا هو التكامل المقصود والمُتَغَيا، ولعل الآية الكريمة ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل:٧٨] توحي بهذا، فالجمع بين وسائل المعرفة الحسية والإشراقية[٣] مما نصت عليه الآية الشريفة.

فالعلاقة إذاً بين هذه المعارف هي علاقة تكاملية من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية الخالية من الزيف والوهم، التي هي في أعلى صورها، الحقيقة الكاملة.

١- من المسلم به أن مثل هذا النوع من المعارف الإشراقية لا يفيض إلا على الإنسان المؤمن بالله الذي عمل على تزكية نفسه وتطهيرها من أدران الذنوب والمعاصي.

٢- لعل على رأس هذه الجوارح يأتي اللسان حيث سيكون هو المترجم والمبلغ لهذه المعارف التي فاضت على القلب والروح، وبهذا يتبين أن الجوارح في صورة اللسان هي بمثابة الرسول المبلغ عن المعرفة الإشراقية، وهذا يؤكد قولنا بالتكامل والتعاضض.

٣- المقصود بوسائل المعرفة الحسية، السمع والأبصار...، أما وسيلة المعرفة الإشراقية فهي الفؤاد أو القلب، حيث إفاضة العلوم والمعارف من الملأ الأعلى إنَّما تفاض على القلب يكون الفؤاد محلها.

المبحث الثاني

الجانب الإشراقي، نشأته، وأسبابه

إضاءة حول النشأة

مما يجدر ذكره في هذا المقام – الجانب الإشراقي، الأسباب والنشأة – التصريح بأن نشأة هذا الاتجاه الإشراقي في الفلسفة عموماً والحديثة خصوصا، ليست نشأة حديثة أو معاصرة، بل إنها تضرب بجذورها في باطن الفلسفات القديمة، فقد كان لهذا الاتجاه الإشراقي وجود في الفلسفة اليونانية، وقد كان حاضراً عند الأفلاطونية المحدثة، وكان له ظهور في الفلسفة المشائية، ولانعدوا الحقيقة إذا قلنا أن هذا الاتجاه كان له بروز في فلسفة العصور الوسطى، وكذا في الفلسفة الحديثة، وإن ظهور هذا الاتجاه في مختلف الفلسفات والثقافات والحضارات ليس غريبا إذا ما أسندنا هذا الظهور لسببه الأصيل والذي يُعول عليه في نشأة الاتجاه الإشراقي في الفلسفات عموماً وهو عامل الفطرة، ومن ثم فإن الحديث في الفقرة الآتية سيكون عن أسباب نشأة الجانب الإشراقي.

أسباب نشأة الجانب الإشراقي

أولاً: السبب الفطري

كل إنسان يولد وبداخله قوة فطرية ونزعة نفسية تسوقه إلى البحث عن الحقيقة، وربما تَقوى هذه النزعة بفعل عوامل معينة، وربما يخفت ضوؤها بل وينطفئ بفعل عوامل أخرى، لكن يبقى أن وجود نزعة فطرية لدى الإنسان أمر واقع وملموس لا ينكره إلا من انطمست فيه تلك الفطرة، وهذه النزعة تسوق صاحبها إلى البحث عن الحقيقة ومحاولة الاتصال بهذه الحقيقة.

وفي هذه المحاولة التي تستولي على الإنسان في بحثه عن الحقيقة، ربما ينتقل من مذهب إلى مذهب ومن تيار إلى تيار، فلا يجد بغيته في رحاب هذه المذاهب، ولا يجد سكنه في خضم تلك التيارات، وكم رأينا كثيراً من الفلاسفة والمفكرين أثناء رحلاتهم الفكرية وبحثهم عن الحقيقة ينتقلون

من مذهب مادي إلى تيار عقلي إلى آخر وضعي، بل ربما بلغ بأحدهم القلق مبلغه حتى رماه في أحضان الشك المذهبي، وبينما يتقلب كثير منهم بين هذه المذاهب والتيارات فلا يجدون راحتهم وبغيتهم إلا في الاتجاه الإشراقي، فيكون هذا الاتجاه هو مصدر السعادة الحقيقية بالنسبة لهم، وهذه السعادة هي ما كانوا يبحثون عنها في أروقة تلك المذاهب والتيارات بيد أنها كانت بعيدة المنال، ولم يتمكن هؤلاء الباحثين من نيل تلك الحقيقة إلا في رحاب الاتجاه الإشراقي.

ومن هنا نعلل وجود التيار الإشراقي كدليل على وجود فطرة التدين لدى الناس، حتى لو كتموه حتى لو حاربوه، بيد أنهم لا يستطيعون نكران هذه الفطرة أو إخفاءها وإن استطاعوا أن يتنكروا لها.

وإن أقوى دليل على وجود الفطرة هو وجود وظهور التيار الإشراقي وسط خضم من التيارات والمذاهب والفلسفات الوضعية التي سادت أوربا في مرحلة من مراحلها الزمنية، فظهر التيار الإشراقي وسط هذه التيارات على يد بعض فلاسفة أوربا في هذا الوقت كدليل على استحالة " عيش الناس دون دينٍ مهما وقع منهم من ضلال وإلحاد، وأن العطش الناتج عن موجات الإلحاد يولد ميلا جارفا يجعلها تتعلق بأي رابط يربطها بالدين، ومما نجده على مستوى الفكر الغربي في هذا الميدان، ما قام به (إمانويل كانط ١٧٢٤ – ١٨٠٤م[١]) لصد موجة الإلحاد الكامنة في المذهب العقلي الذي بدأه (فرنسيس بيكون Francis Bacon ١٥١٦–١٦٢٦م[٢]) و (ديكارت١٥٩٦

١- سبقت ترجمته.

٢- فيلسوف إنجليزي تعلم في كمبردج ودرس المحاماة وشارك في الحياة السياسية والوطنية، من مؤلفاته: محاولات في الأخلاق والسياسة – بحث في قيمة وتطور العلوم – التنفيذ الفلسفي. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، جـ١، صـ٣٠٥.

– ١٦٥٠م[١]) وانتهى في شك (دني ديدرو Denis Diderot ١٧١٣ – ١٧٨٤م[٢]) و (ديفيد هيوم David Hume ١٧١١ – ١٧٧٦م[٣]) وأسفر مجهود (كانط) بأن أعلن قصور العقل في ميادين المشاكل والبحوث السامية "[٤]

ثانياً: الهروب من سطوة المادة

ثمة سبب نلتمسه في نشأة الاتجاه الإشراقي لاسيما في الفلسفة الحديثة، ألا وهو: الهروب من منطق المادية وسطوتها الذي كان سائدا في العصور الوسطى، وإن القاصي والداني من جمهرة الباحثين يعلم أن أعظم مظاهر هذه العصور كان تسلط الكنيسة على رعاياها ورفضها لدور العلم في توجيه النشاط الإنساني.

ولاريب أن هذا التوجه الكنسي قد أوجد اتجاهاً مادياً ألقى بظلاله على هذه العصور وقد شوهدت معالم هذا الاتجاه في الانحرافات الكنسية والبابوية التي امتلأت بها هذه العصور، وكل هذا قد أوجد رغبة عارمة لدى التحرريين من العلماء الذين لم تعجبهم هذه الانحرافات إلى الرجوع مرة أخرى إلى الناحية العقلية والبناء عليها وإلى الناحية الفطرية والركون إليها في بناء نهضة علمية شاملة، وكان هذا من خصائص الفلسفة الحديثة كما تحدث عنها د. زكي نجيب محمود حين قال وهو يتحدث عن خصائص

١– سبقت ترجمته.

٢– كاتب فرنسي، تابع دروسه الأولى عند اليسوعيين، ثم أقنع أهله بإرساله إلى باريس، فقال بعضهم أنه قصد مدرسة لويس لوغران، بينما يؤكد البعض الآخر أنه قصد مدرسة أركور، من مؤلفاته: تاريخ اليونان – الخواطر الفلسفية – خواطر في تأويل الطبيعة. انظر: انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، جـ١، صـ٤٤٥.

٣– سبقت ترجمته.

٤– النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها دراسة نقدية: د/ حسن بن محمد حسن الأسمري، طـ: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر، ط أولى سنة ١٤٣٣/٢٠١٢م، صـ٢١٧.

الفلسفة الحديثة " فقد كان من خواصها لفت عقل الفرد وتحريره من رق رجال الكنيسة، وكان من أغراض الحركة الحديثة تقرير حق الأفراد في الحكم على الأشياء، فلكل فرد أن يبحث وينتقد غير مقيد ذلك بأية سلطة خارجية "[١]

وقد نجحت الفلسفة الحديثة في هذا أيما نجاح، وكانت هذه الحقائق مما ميزت البحث الفكري العقلي الفلسفي في هذه المرحلة الزمنية عن الجو العام الفكري والعقلي في مرحلة العصور الوسطى، وفي ذلك يقول (برتراند رسل Bertrand russel ١٨٧٢ – ١٩٧٠م[٢]) " إن للفترة التاريخية التي يطلق عليها عامة (الفترة الحديثة) نظرة عقلية تختلف في جوانب عديدة عن نظرة الفترة الوسيطة، ومن هذه الجوانب ثمة جانبان لهما الأهمية القصوى، أعنى بهما: تضاؤل سلطة الكنيسة، وتزايد سلطة العلم "[٣]

ومما يقال في هذه المرحلة أن نجاح رجال العلم ومفكري الفلسفة في تبويئ العلم مكانته والعقل درجته، إلا إن هذا النجاح وبهذه الدرجة لم يكن قد تم بعد للجانب الإشراقي، لأن المادية المفرطة التي كانت للتوجه

١- قصة الفلسفة الحديثة: د/ زكي نجيب محمود، ط: مؤسسة هنداوي، بدون تاريخ، صـ٣٥.

٢- رياضي، منطقي، وفيلسوف وعالم اجتماع انكليزي، توفي والده وهو في الرابعة من عمره فتولت جدته الليدي تربيته، تلقى تعليما خاصاً وحصل على منحة لدراسة الرياضيات في كلية ترينتي بجامعة كامبردج عام ١٨٩٠م، فكان من الطلاب المتميزين في هذا الجال، ثم انتقل إلى دراسة الفلسفة فحصل على مرتبة الشرف الأولى في الجزء الثاني من العلوم الأخلاقية في إجازة ترايبوس عام ١٨٩٤م، أصبح عضوا في الجمعية الملكية عام ١٩٠٨م، من مؤلفاته: فلسفة لايبنتز – مبادئ الرياضيات – التصوف والمنطق. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: جـ١، صـ٤٨٢.

٣- تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة: برتراند رسل، ترجمة: د/ محمد فتحي الشنيطي، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط سنة ١٩٧٧م، صـ٥.

الكنسي، قبلها وبنفس الشدة توجه مادي للعلم! فعقب العصر الوسيط الذي عاشته أوربا ثم مجيء عصر النهضة وظهور مرحلة الصراع بين العلم والدين، فقد كان العلم الثائر على الدين في هذه المرحلة قد اكتسى ثوب المادية، وغرق من رأسه إلى أخمصيه في الوضعية والإلحادية، وقد كانت هذه النزعة تمثل كل التيارات والمذاهب السائدة آنذاك، سواء تيار العقلية الذي كان يتزعمه ديكارت، أم تيار التجريبية الذي كان يتزعمه فرنسيس بيكون، أم تيار الوضعية المنطقية الذي كان يتزعمه (أوجست كونت Auguste Connte ١٧٩٨ -١٨٥٧م[١])

وفي مقابل هذه التيارات والفلسفات الوضعية ظهرت تيارات أخرى تقابلها مالت بالتوجه الفكري خاصتها نحو الحدس والتصوف وإشباع النواحي المعرفية التي أهملتها تلك التيارات الوضعية التي ركزت وجهتها المعرفية نحو العقل والحس والمادة، يقول أحد الباحثين " ورغم أن المذهب الوضعي كان (الموضة) الفرنسية إلى نهايات القرن الثالث عشر/التاسع عشر، إلا أنه قد ظهرت موجة من تيارات الفكر ضد الوضعية اكتسبت شعبية كبيرة، مالت بالحركة الفكرية نحو التصوف والحدس وإشباع جوانب أغفلتها الوضعية، لاسيما مع الفيلسوف الفرنسي المشهور برجسون، وهكذا نجد الوضع الفكري والروحي في الغرب عادة ما يتذبذب بين النقيضين كعادته وعادة كل فكرٍ منحرف، فما أن يغرق في المادية أو الوضعية ويهلك في صحرائها عطشا حتى يجد من يسحبه إلى فلسفات مثالية أو صوفية

١- فيلسوف فرنسي تربى على الدين الكاثوليكي، وتعلم في مدرسة مسقط رأسه الداخلية، ثم انتسب وهو في السادسة عشرة من عمره إلى كلية العلوم التقنية ثم فصل منها إثر حركة احتجاج قام بها الطلاب، فعاد للإقامة مع أهله، وعلم الرياضيات بين سنتي ١٨١٧-و ١٨٢٤م، من مؤلفاته: التقويم الوضعي - بحث في العقل الوضعي - المذهب الذاتي. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: جـ٢، صـ١٣٠١.

لتخفيف ذلك الألم "[١]

ثالثاً: الإشراق لبنة من لبنات البناء الفلسفي

لاريب أن من أسباب نشأة الاتجاه الإشراقي في الفلسفة عموماً، هو كون هذا الاتجاه يمثل لبنة من لبنات البناء الفلسفي في مختلف أنواع الفلسفات، فإذا كانت الفلسفات في مختلف البيئات والحضارات لها جوانب معينة[٢] هي بمثابة الأُطر التي تضفي عليها مزيدا من التنوع والثراء لفكري الفلسفي، وهذه الجوانب – المشار إليها – منها: السياسي، والأخلاقي، والاجتماعي، والاقتصادي، والديني، وأيضاً يضاف إليها الجانب الإشراقي، فهو جانب مهم من جوانب الفكر الفلسفي وركنا من أركانه كان له جود مهم وحضور قوي في مختلف المدارس الفلسفية.

العلاقة بين الإشراق والعقل:

إذا كان محور الحديث في هذا البحث ينصب على إبراز الجانب الإشراقي في الفلسفة الحديثة، فقد يُحدث هذا إشكالية عند البعض بناءً على ما تكرس في المفاهيم من أن الفلسفة الحديثة تقوم على البحث العقلي الحر، فكيف يكون في وسط هذا التيار العقلي الجارف، جانب إشراقي؟ والجواب: إن هذا الفهم قد يعتريه الوهم والخطأ إذا أقيم على فهم العلاقة بين العقل والإشراق على أنها علاقة الانفصام والتجافي، بل إن العلاقة بينهما هي علاقة التجاور والتكامل، سواء في الفلسفة الحديثة أم في غيرها من الفلسفات والتيارات، وهذه حقيقة تنطبق في كل زمان ومكان، لا في زمان دون آخر أو في مكان دون سواه، ولبيان هذا جليا أقول: أن إبراز هذه

١- النظريات العلمية الحديثة: د/ حسن بن محمد حسن الأسمري، صـ٢٠٠.

٢- مما يقصد بهذه الجوانب: طرائق ومناهج البحث الفلسفي المتنوعة، ومنها الشك، والتحليل، والنقد، والتقييم، وغير ذلك من طرائق ومناهج كثيرة، فلا غرابة أن يكون الإشراق منضما لركب هذه المناهج والطرائق، حتى يحصل بهذا التنوع، ويكتمل به البناء.

العلاقة التكاملية بين العقل والإشراق الممتدة على طول الزمان والمكان، يستدعي منا أولاً، استدعاء تعريف الإشراق أو الإشراقيين عند قطب الدين الشيرازي، حين قال " إن الإشراقيين لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية أي لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الإشراقية – ثم يضيف فيقول – ومعنى هذا النص أن المعرفة الإشراقية تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية "[1]

هذا التعريف يعطينا إشارة مهمة في أن المعرفة الإشراقية، وإن كانت مختصة بالناحية الروحية، التي تتلقى فيها الروح فيوضات الإلهام والكشف من عالم الروح، بأنوار المعارف، إلا أن هذا لا يعني أن العقل محروم من هذه المعرفة، كيف ذلك وهو مصدر التلقي ومنبع المعرفة المشتهر، ومن ثم فإن هناك في المذهب الفلسفي الإسلامي ما يجعل سمو العقل وتألقه المعرفي ما هو إلا جانب إشراقي، فحين يصل العقل إلى أعلى ملكاته العقلية المعرفية، فهو بهذا قد تلقى الإشراق من العقل الفعال، ولعل هذا يمثل محورا هاماً في الفرق بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأرسطية، ففي المدرسة الفلسفية الأرسطية، تُبنى المعرفة على الاستدلال العقلي المحض، بينما في الفلسفة الإسلامية، فهنالك جانب آخر فوق الاستدلال العقلي يمد العقل بالمعرفة والتعقل، ألا وهو الإشراق، الذي يفيض على العقل من العقل الفعال، بيد أن هذه الإفاضة لا تحصل لكل عقل، بل فقط للعقول التي بلغت الذروة في التعقل الإنساني، وهذا المعنى مستفاد مما أورده د. جميل صليبا في معجمه حين قال " وحكمة الإشراق هي الحكمة المبنية على الإشراق الذي هو الكشف .. ولا فرق بهذا الاعتبار بين حكمة الإشراق، والحكمة المشرقية التي تكلم عنها ابن سينا، لأن الشرق هو المنبع الرمزي لإشراق النور، وتختلف حكمة الإشراق عن الفلسفة الأرسطية بأنها مبنية على الذوق والكشف والحدس، في حين أن الفلسفة الأرسطية مبنية على

١- المعجم الفلسفي: د/مراد وهبة، صـ٦٦.

الاستلال والعقل، واكتساب النفس للمعرفة في فلسفة ابن سينا لا يتم بالإحساس، ولا بالخيال، ولا بالوهم، بل يتم بالعقل، وأعلى درجات العقل الإنساني، العقل المستفاد الذي يتلقى الإشراق من العقل الفعال"[١]

إذاً اكتساب المعرفة في الفلسفة الإسلامية لا يتوقف على العقل وحده – وإن كان هو عماد المعرفة في الفكر الفلسفي الإسلامي – إلا أن جزءا مهما من هذه المعرفة يتلقاه العقل بطريق الإشراق عند اتصاله بالعقل الفعال، فتصير المعرفة مكتسبة بتوسط العقل الفعال – على حد تعبير ابن سينا نفسه – ومن ثم فهذه المعرفة وليدة جوهرين شرعيين، هما العقل، بكونه محل هذه المعرفة، والعقل الفعال بكونه مصدرها، يقول ابن سينا في الشفاء " فإن الأفكار والتأملات حركات معدة، للنفس في قبول الفيض، كما أن الحدود الوسطى معدة بنحو أشد تأكيدا لقبول النتيجة، وإن كان الأول على سبيل، والثاني على سبيل أخرى، كما ستقف عليه، فتكون النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبة ما إلى هذه الصور بتوسط العقل الفعال حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه"[٢]

ومن هنا يتبين لنا أن فهم العلاقة بين الإشراق والعقل – كما سبق تقريره – على وجه من الصحة والصواب، ليست تقوم أبدا على الانفصام والتجافي، بل إنها علاقة قائمة على امتداد العصور والبيئات على التجاور، والتكامل، والتعاضد.

١- المعجم الفلسفي: د/جميل صليبا، جـ١، صـ٩٤ بتصرف بسيط.

٢- كتاب الشفاء: الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، الفن السادس من الطبيعيات، الفصل الخامس، المقالة الخامسة، طـ: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بدون تاريخ، صـ٢٣٢.

المبحث الثالث

الجانب الإشراقي في الفلسفة الحديثة

المعرفة الإشراقية – كما مر بنا – لا يستطيع أحد أن ينكرها أو يتجاوزها إهمالا ونسياناً، نعم قد يستطيع البعض أن يقلل من أهميتها أو يغض الطرف عنها زاعما أن المعرفة الأكيدة إنَّما طريقها الحس أو العقل فقط! بيد أن هذه المعرفة الإشراقية لما كانت مرتبطة أشد ما يكون الارتباط بفطرة الإنسان وروحه، فإنها لذلك تظل تنازع في وجودها الإنسان، أيا ما كان هذا الإنسان، حتى في إنسان الحضارة الغربية الذي عرف عنه شدة ميله المادي، وفي هذه الصفحات سوف نعرض جانباً لهذه المعرفة الإشراقية عند بعض فلاسفة الحضارة الغربية، حتى يتأكد ما قررناه من أن المعرفة الإشراقية لكونها وليدة الفطرة لا يستطيع أن ينكرها أحد أو يتجاوزها إنسان أيا كان.

وفي هذا العرض الذي أشرنا إليه، نطالع مدراس كثيرة من مدارس الفكر الفلسفي الحديث، وفلاسفة كُثر ممن ينتمون لهذه المدارس الفلسفية الحديثة، لعل أبرز هذه المدارس هي المدرسة العقلية، التي اتخذت من العقل اتجاهاً معرفياً، ولعل أبرز فلاسفتها هو رينيه (ديكارت ١٥٩٦-١٦٥٠م) الفيلسوف الشهير الذي اشتهر بنزعته العقلية، بل إن الفلسفة ذات الاتجاه العقلي المعرفي تنسب إليه وإلى مدرسته.

قام ديكارت بتبني المعرفة العقلية وأن العقل هو مصدر المعرفة وذلك في مقابل المدرسة التجريبية ذات النزعة الحسية التي اعتمدت الحس مصدراً للمعرفة، وقد برهن ديكارت على مصدرية المعرفة العقلية بعبارته الشهيرة (أنا أفكر إذاً أنا موجود) واعتبر ديكارت أن المعارف التي تأتينا من الحواس هي معارف ظنية وليست يقينية، فالعين قد تخطئ في نظرها إلى سراب فتحسبه ماءً، وهناك أمثلة كثيرة على ظنية المعارف الحسية، في مقابل هذه

الظنيـة اعتبر (ديكـارت) أن المعـارف الآتيـة مـن طريـق العقل هـي معـارف يقينيـة.

وقد استنبط ديكارت يقينية المعارف العقلية عن طريق مذهبه الشكي، حيث أخذ يشكك في جميع المعطيات والمدركات المعرفية الحسية، ثم تنبأ أن شكه هذا هو فكر، ومادام يشك فهو يفكر، ومدام يفكر فهو موجود، لأن لا حكم بالبطلان على أي مدرك معرفي حسي[١] إنَّما هو حكم طريقه الفكر والعقل، والفكر والعقل يعبران دائما وبصدق عن وجود الإنسان، وهذا يعني أن الظنية تلازم المعارف الحسية، بينما اليقينية تلازم المعرفة العقلية، وهذا يؤدي بنا إلى القول بأن مصدر المعرفة عقلي.

وبالرغم من هذه النزعة العقلية لدى هذا الفيلسوف، إلا أن الجانب الإشراقي لم يكن غائباً في هذه الفلسفة العقلية، بل كان حضوره قويا فيها، وقد تجلى هذا الجانب عند ديكارت حين نراه يقسم الأفكار إلى أنواع ثلاثة " (١) أفكار فطرية فينا (٢) أفكار تأتي إلينا من خارج أنفسنا (٣) أفكار نخقلها نحن خلقا "[٢]

وبعد هذا التقسيم يبدأ ديكارت بالوقوف أمام كل نوع منها بالتحليل والنقد، متسائلا: أي هذه الأفكار هو الذي نخطئ حياله؟ ثم يجيب " والصنف الثاني من هذه الأصناف الثلاثة هو الذي نخطئ حياله "[٣] وحين وضع (ديكارت) يده على نوع من الأفكار – وهو الثاني – لا يعطي معرفة يقينية، ربما يكون لهذا الحكم خطره على الفكر بصفة عامة وعلى مذهبه العقلي بصفة خاصة، أخذ ديكارت يفتش عما يزيل عنه شكه في هذا النوع

١- وهذه هي الظنية في المعرفة الحسية.

٢- نظرية المعرفة: د/ زكي نجيب محمود، صـ٤٧.

٣- المصدر السابق نفس الصحيفة.

من الفكر الذي تأتي مادته من العالم الخارجي، فتساءل " أفلا يكون هناك وسيلة تزيل عني الشك في وجود تلك الأشياء؟ "[1] وهنا يأتي الجانب الإشراقي المتمثل في الله – جل جلاله – حيث كان هو الجانب الآمن والملاذ المُطَمْئن لديكارت الذي أزاح عنه شكه في الفكر، ليجيب عن هذا التساؤل بقوله " إن الوسيلة هي الاعتقاد في إله خيِر لا يَخدَع كما خدعنا الشيطان الذي افترضنا وجوده عندما بدأنا عملية الشك، الله هو الذي وهبني هذا الميل الطبيعي الذي يدفعني إلى القول بأن أفكاري عن الأشياء الخارجية صور أمينة لها، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان هذا الميل في طبيعتي خديعة، ومادام الله الواهب لا يَخدَع كان ما يدفعني إليه ميلي الطبيعي من حيث صدق الأفكار التي تأتيني من الخارج حَكَما صحيحا، وإذن فالعالم الخارجي – عالم الأشياء – موجود كما تدركه الحواس "[2]

وبعد بيان إجابة ديكارت كما التمسها هو، نعود إلى سالف قولنا: أن شك ديكارت في نوع من أنواع الأفكار ربما يكن له خطره على مذهبه العقلي، لأن ديكارت إنَّما شك في أكثر هذه الأنواع ثراء وتغذية للعقول، إذ إن الأفكار الآتية إلى عقولنا من الواقع الخارجي هي ما تشكل جزءا كبيرا من المعارف والمدركات العقلية، فإذا ما تطرق إليها الشك، فماذا يبقى بعد للعقل حتى يحكم بيقينية؟ وهذا الشك ليس من قبيل الشك الذي اعتمد عليه ديكارت في الحكم على المعارف الحسية، أي ليس من قبيل الشك البَنَّاء الذي يعطي مساحة كبيرة للمعارف العقلية التي طريقها الفكر حتى يستدرك على يقينيتها في مقابل ظنية المعارف الحسية، بل إن الشك هنا شك سلبي لأنه شك في الفكر نفسه، فإذا شك ديكارت في الفكر نفسه فماذا يبقى

١- نظرية المعرفة: د/ زكي نجيب محمود، صـ٤٧

٢- المصدر السابق نفس الصحيفة.

لمذهبه العقلي؟

ربما يكون ديكارت نفسه قد استشعر هذا الخطر لذا نراه يرمي بنفسه في أحضان الاتجاه الإشراقي ليكون هو الملاذ الآمن وحجر الزاوية في بناء معرفة يقينية لا يتطرق إليها ما تطرق إلى طريقي المعرفة الحسية والعقلية من الشك، كما أن هذا الخطر كان قد استشعره أيضاً د. زكي نجيب محمود حين قال " ولعلك تلاحظ أن ديكارت قد سار في رأيه عن مصدر المعرفة ومدى يقينها في خطوتين: إحداهما تهدم والثانية تبني، لكنه كان أقوى في جانب الهدم منه في جانب البناء، فلئن كان في المرحلة الأولى – مرحلة الشك – فيلسوفاً ثائرا على تقبل الناس في العصور الوسطى لأفكارهم تقبل التسليم، فقد عاد في المرحلة الثانية فانتكس إلى إيمان العصور الوسطى "[١]

ومما يتصل بالمدرسة العقلية وروادها عموماً ورينيه ديكارت خصوصا، أن من أهم معالم وجود الجانب الإشراقي عند هذه المدرسة، ما يسمى بنظرية الأفكار الفطرية، وهي تعني: أن الإنسان لديه استعداد لقبول بعض الأفكار المتصلة بالمبادئ الأولية دون سند من الخبرات الحسية، والذي أهَّل الإنسان لقبول هذه الأفكار إنَّما هي الفطرة الإنسانية، وهذا يعني أن الإنسان من خلال فطرته يكتسب المعارف المتعلقة بالمبادئ الأولى، وليست المبادئ الأولى شيئا سوى عالم الميتافيزيقا (عالم الغيب) وهذه المعارف لا تتداخل فيها الخبرات الحسية بحال من الأحوال، بل هي خالصة لطريق الحدس أو الفطرة.

وحتى نؤكد القول أن الاتجاه الإشراقي للمعرفة هو من نوازع الفطرة، والفطرة هي حالة للإنسانية قاطبة، ما نجده أن من رواد نظرية الأفكار الفطرية هو ديكارت الذي هو زعيم المدرسة العقلية، يقول د. زيدان " وقد

١- نظرية المعرفة: د/ زكي نجيب محمود، صـ٤٨.

كان ديكارت رائدا أيضاً لنظرية الأفكار الفطرية في العصر الحديث أي أن لدى الإنسان استعدادا طبيعيا لقبول بعض الأفكار الأولية مستقلة عن الخبرة الحسية "[١]

ويبدو أن نظرية الأفكار الفطرية كانت قد أثرت في فيلسوف النزعة العقلية تأثيرا شديدا، ويبدو ملامح هذا التأثير في أن ديكارت ربط بين هذه الأفكار وبين النفس حيث عدها دلالة مؤكدة على وجود نفس مغايرة للبدن، وقد يتعجب الإنسان حين يعلم هذا عن رائد النزعة العقلية وكيف لم يربط بين هذه الأفكار الفطرية وبين العقل! وقد تكون تسميته لهذه الأفكار بالفطرية ما يزيل هذا العجب.

وقد جعل ديكارت مصدر هذه الأفكار الفطرية هو الله، وكون الله – جل جلاله – مصدر هذه الأفكار فلاريب أن تكون هذه الأفكار صادقة، مما يعني أنها يقينية النتيجة، يقول د. زيدان " حين اكتشف ديكارت هذا اليقين الأول[٢] الذي تضمن وجود نفس ممايزة للبدن، اكتشف أيضاً أن بالإنسان أفكاراً فطرية استطاع بفضلها تقديم ما رأى أنها أدلة برهانية

١- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان، صـ٢٣.

٢- يقصد باليقين الأول هو الذي صاغه في عبارته " أنا أفكر إذاً أنا موجود " لأن ديكارت كما نعلم اتخذ من الشك المنهجي مذهباً له في الوصول إلى الحقيقة، وقد رأى ديكارت أن كل المعارف أو الحقائق من الممكن أن نشك فيها، فأراد أن يبحث عن حقيقة لا يتطرق إليها شك، فارتأى أن هذه الحقيقة تتمثل في وجوده، وقد اهتدى إلى هذه الحقيقة بواسطة فكره، فاتخذ من فكره دلالة على وجوده لأن اللاموجود لا يفكر وطالما أنه يفكر فهو موجود، وبالتالي فإن هذا الوجود لا يتطرق إليه شك، ومن ثم اعتبر ديكارت أن وجوده هو القضية الأساسية في الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

محكمة على وجود الله، كما استطاع تقديم دليل على وجود العالم المحسوس، حينئذ كشف لنا تصنيفه للأفكار في عقولنا إلى ما يسميه أفكاراً فطرية صادقة يهبها الله لنا وإن الله ضامن صدقها "[١]

وإذا كان رائد المدرسة العقلية الفيلسوف ديكارت قد أقام دعائم فلسفته على الشك المنهجي الذي ارتآه طريقاً يصل من خلاله إلى اليقين، فإن فيلسوفاً آخر من فلاسفة المرحلة الحديثة، قد تبنى هو الآخر مذهب الشك، غير أن شكه كان من قبيل الشك المذهبي وليس المنهجي.

لا أسوق هذا الكلام في هذا المقام بقصد التفرقة بين كلا الفيلسوفين، بل بغرض أنهما وإن تغايرا في استخدام الشك فكان شك أحدهما (ديكارت) منهجيا، وكان شك الثاني (ميشيل دي مونتين ١٥٣٣ – ١٥٩٢م) مذهبيا، إلا أنهما اتفقا في وجود الجانب الإشراقي في فلسفتهما، أقول: برز الاتجاه الإشراقي في فلسفة مونتين الذي هاجم طائفة الشكاك في العصور الوسطى الذين زعموا أنه من الصعوبة بمكان أن يتوصل الإنسان إلى معرفة حقيقية.

ومن الغريب أن مونتين نفسه استخدم مذهب الشك ليرد على الشكاك، لكن شكه لم يكن من قبيل الشك المنهجي – كما أشرنا – بل كان شكه شكاً مذهبيا، وقد أقامه حتى يدلل من خلاله على قدرة الإنسان على الوصول إلى معرفة حقيقية، لكنه أيضاً ومن خلال هذا المنهج أخذ يوازن بين مصادر المعرفة المكتسبة لدى الإنسان وأيها أولى باليقين، فنجده يشكك في يقينية كل مصادر المعرفة بيد أنه يستثني طريقاً واحداً فقط جعله هو طرق اليقين المعرفي، وهو الله – جل وعلا – عن هذه المنهجية الإشراقية يحدثنا

١- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان، صـ٣٦.

د. زيدان فيقول " ومفكرو القرن السادس عشر مثل (مونتاني Montaigne Michel Eq ١٥٣٣-١٥٩٢م[١]) الذي هاجم المدرسيين في العصور الوسطى، كما شك في ثقتنا بالخبرة الحسية، لكنه وصل إلى نتيجة مختلفة عما وصل إليه الشكاك السابقون، إذ رأى كل معيار المعرفة الحقيقية موضع شك ما لم نعتقد بالله الذي نلتمس منه مبادئ أولى "[٢]

لم يكن الاتجاه الإشراقي الذي رأينا قبساً منه عند المدرسة العقلية أو مدرسة الشك بنوعيه، وقفاً على رينيه ديكارت وحده أو ميشيل دي مونتين فقط، بل نرى هذا الاتجاه يلمع في فكر كثيرين من رواد الفلسفة الحديثة، وأيضاً لم يكن هذا الاتجاه وقفاً على مدرسة بعينها، بل نلمسه تقريبا عند كل المدراس، سواء العقلية، أم التجريبية، أم الواقعية، أم المثالية، أم غيرها من المدارس والاتجاهات.

نُطالع هذا عند فيلسوف كان قد انتمى إلى نزعة ديكارت العقلية ردحا طويلا من حياته، إلا أنه تجاوز هذا الاتجاه العقلي إلى الاتجاه المثالي أو الأخلاقي وقضى فيه شطرا من حياته[٣]، ذلكم هو الفيلسوف (باروخ

١- عالم أخلاقي فرنسي، كان أجداده من الأغنياء الكبار، أما والده فترك التجارة التي كانت تدر عليه أموالاً طائلةً ليعيش كرجل نبيل، سافر عام ١٥٧١م إلى باريس وحصل على وسام شرفي ثم آثر العزلة في مكتبته ونذر نفسه للدرس والتأمل، من مؤلفاته: المحاولات. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، جـ٢، صـ٤٨٥.

٢- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان: صـ٣٤.

٣- القول بأن هذا الفيلسوف أو ذاك ينتمي إلى اتجاه فلسفي معين، ليس معناه أن الفيلسوف لم يعرف إلا هذا الاتجاه، أو أن انتاجه الفكري والفلسفي كان وقفاً على هذا الاتجاه بعينه كلا، بل الفيلسوف مفكر حر يتقلب أثناء رحلته الفلسفية بين =

سبينوزا ١٦٣٢ – ١٦٧٧م[١]) وهو واحد من أهم فلاسفة الفترة الحديثة، وقد صب اهتمامه البحثي في الناحية الأخلاقية، بل جعل المباحث الأخلاقية تشكل قدرا كبيرا من فلسفته، وهذا ما أكده برتراند رسل حين تحدث عن معالم فلسفة سبينوزا فقال " هو أنبل وأحب الفلاسفة الكبار، ولقد تخطاه بعضهم في الجانب العقلي، ولكنه كان أعلاهم قدرا في الجانب الأخلاقي "[٢]

ومادام سبينوزا قد جعل لُبَّ فلسفته ومحورها هو البحث الأخلاقي، فلا غرو أن يُعد هذا من أبرز الأدلة على وجود الجانب الإشراقي في فلسفة سبينوزا عموماً، وبخاصة عندما نتعرف على مصدرية هذه الأخلاق في فلسفته، فلم يكن مصدرها مصدراً بشرياً أو عقلياً أو نسبياً، بل جعل مصدرها الأسمى والأعلى الله، فقد قرر سبينوزا أن جوهر الأخلاق وحقيقتها لمن أرادها صافية كاملة عليه الاتصال بمبدأ هذه الأخلاق وهو الله، ولاريب أن هذه ليست فقط نزعة إشراقية بل هي صوفية إشراقية، وهذا ما صرح به رسل حين تحدث عن هذه النظرية عند سبينوزا فقال " الخير يتمثل في

=

جنبات الفكر الفلسفي كله، ويخوض غمار جميع مجالات الخطاب الفلسفي بأجمعه، ولكن غاية ما هنالك، أنه يغلب عليه نزعة فلسفية معينة، قد تكون هذه النزعة عقلية، أو تجريبية، أو واقعية، أو مثالية أو غير ذلك من نزعات التوجه الفلسفي.

١- فيلسوف هولندي، ابن تاجر يهودي من أمستردام، حياته ليست صاخبة بالأحداث بل بالتأمل والفلسفة، تلقى تربية يهودية تقليدية، واكتنه مبادئ التاريخ الديني والسياسي والنقدي لليهودية، من مؤلفاته: مبادئ الفلسفة الديكارتية – تأملات ميتافيزيقية – رسالة في الأخلاق. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: جـ١، صـ٥٤٨.

٢- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ١٢٠.

الاتحاد الصوفي مع الله "[1]

كذلك كان من معالم الاتجاه الإشراقي عند سبينوزا، حديثه عن صفات الإله، وقد أنبأنا عن هذا الاتجاه، برتراند رسل حين تحدث عن صفات الإله كما يراها سبينوزا فقال " فعنده – أي سبينوزا – أن الفكر والامتداد[2] معا من صفات الله، ولدى الله كذلك عدد لامتناه من الصفات الأخرى مادام يلزم له في كل حالة أن يكون لا متناهيا، ولكن هذه الصفات الأخرى مجهولة لنا "[3]

وكما تحدث سبينوزا عن صفات الإله فقد تحدث كذلك عن طبيعة ذات هذا الإله، وبين أنها ذات تجل عن الفهم وتتعالى عن الإدراك، وأن كل ما في هذا العالم ما هو إلا من تجليات هذا الإله، يقول " فكل شيء يحدث فهو تجل لطبيعة الله التي لا يمكن فهمها "[4]

وتتجلى هذه النزعة الإشراقية عند سبينوزا حين يتحدث عن الأفعال الإلهية وتصنيفها من جهة الخيرية والشرية وما الوصف اللائق بهذه الأفعال، وهل هي خير محض أم شر؟ فيقرر سبينوزا أن أفعال الله كلها خير، وأن ما يبدو منها شرا فإنه بالنسبة إلينا نحن، أي تفسير المخلوقين لهذه الأفعال الإلهية هو الذي يحكم عليها بالشر، أما هي في حد ذاتها

١- المصدر السابق: صـ٢٢٨

٢- من المعلوم أن الفكر ليس من صفات المادة، أما الامتداد فقد يكون من صفاتها، بيد أن الامتداد الذي يتحدث عنه هنا سبينوزا ليس الامتداد الذي هو قريب من المادة أو من صفاتها، إنَّما هو امتداد الصفات الإلهية، أي كون الإله – جل وعلا – له صفات معلومة ينتهي إليها العقل والفكر، وله صفات غير معلومة يعجز عن دركها العقل ويعيا في إحصائها الفكر، وهذا ما يوحي به نص كلامه

٣- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ١٢٣.

٤- المصدر السابق: صـ١٢٤.

وباعتبار نسبتها إلى الله وصدورها منه فهي خير وليست شرا على الإطلاق، يشرح بتراند رسل هذه النظرية على لسان سبينوزا فيقول " كل شيء تبعا لسبينوزا قد قضى به الله وأنه من ثم خير "[١]

ثم يورد رسل اعتراضا لأحد المنكرين لنظرية سبينوزا، فحوى هذا الاعتراض هو إيراد صور من الأفعال الإجرامية التي لا تفسر بغير أنها من قبيل الشر، ثم يتساءل متعجباً هل يمكن الحكم على هذه الأفعال بأنها خير؟! أما عن نص هذا الاعتراض فكان كالتالي " هل كان خيراً أن يقتل (نيرون) أمه؟ وهل كان خيراً أن يأكل آدم التفاحة؟ "[٢] ثم ينقل لنا رسل إجابة سبينوزا على هذا الاعتراض فيقول " يجيب (سبينوزا) بأن ما كان إيجابياً في تلك الأفعال فهو خير، وفقط ما كان سلبياً فهو شر، ولكن السلب يوجد فقط من وجهة نظر المخلوقات المتناهية، وفي الله وهو وحده الحقيقي على التمام ليس ثمة سلب، ومن ثم فالشر فيما يبدو لنا خطايا لا يوجد عندما ينظر إليها كأجزاء من كل "[٣] وهذه النظرية لو أن أحداً قرأها دون أن يعرف قائلها لظن أنها من مقالات كبار الصوفية الإسلاميين.

ويأتي كمال هذا الاتجاه الإشراقي عند سبينوزا حين يتحدث عن العقل البشري وعن أسمى خصائصه المعرفية، فيقرر أن أسمى هذه الخصائص وأرقاها انشغال الذهن بمعرفة الله، بل إن إنشغال الذهن بهذا النوع من المعرفة يجعله عقلا راقيا يفضي على صاحبه مزيدا من السمو والارتقاء والمفارقة لأحاد البشر الآخرين من الذين لم تشتغل أذهانهم وعقولهم بمعرفة الله، حتى إن سبينوزا يجعل تصنيف العقول والبشر من عقل عادي أو بشر

١- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ١٢٤.

٢- المصدر السابق: نفس الصحيفة.

٣- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ١٢٤.

عاديون إلى عقلٍ سامي وبشر فوق العادي تبعا لانشغال العقل بمعرفة الله، ينقل لنا رسل هذا التصور الاسبينوزي، فيقول " تصور سبينوزا لما يختاره إنسان عاقل كهدف للبحث عن نفسه مختلف عن هدف الشخص الأناني العادي، إن خير الذهن الأعلى هو معرفة الله، وأعلى فضيلة للذهن هي أن يعرف الله "[1]

ويضيف سبينوزا فضيلة أخرى إلى الإنسان في حالة كونه انفعل بها يصبح أفضل وأرقى من الآخرين، وهذه الفضيلة هي: أن يرى العالم كما يراه الله، وهذا يعني أن تكون نظرة الإنسان للأحداث الجارية في العالم نظرة شاملة وواعية وليست نظرة قاصرة أو قائمة على استباقات معينة من اهتمام أو دوافع أو نوازع من الحب والكراهية، ولعل سبينوزا يعني: أن يكون الإنسان متجردا في تفسيره للأحداث وأن يُلزمها إلى فاعلها الأعلى وهو الله، يقول " فالرجل العاقل يحاول بقدر ما يتيحه له كون الإنسان متناهيا، أن يرى العالم كما يراه الله "[2] ولعل هذا التفسير إن فسر به الفضلاء من الناس مختلف الأحداث، يرفع عنهم الخوف والقلق والاضطراب وسائر ما يعانيه من يفسرون تلك الأحداث بناءً على استباقات ونوازع معينة، وفي المقابل يضفي على أولئك نوعا من السكون والهدوء والطمأنينية، وهذا ما يريد سبينوزا تحقيقه من التلبس بهذه النظرية، إذ إنه يعتبر عكس هذه النظرية هو الجهل، والجهل هو ما يجعل الإنسان يعيش حياة خالية من الراحة النفسية، يقول " إن الجهل وحده هو الذي يجعلنا نظن أننا يمكن أن نعدل المستقبل، فما سيكون سيكون، والمستقبل ثابت ثباتا لا تعديل فيه شأنه في ذلك شأن الماضي .. ونحن حين نكتسب بقدر ما نستطيع رؤية للعالم مماثلة لرؤية

١- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ١٢٦ بتصرف بسيط.

٢- المصدر السابق: صـ١٢٧.

الله، فإننا نرى كل شيء جزءا من كل "[١] وأعتقد أن الغاية الكبرى لسبينوزا من هذه النظرة الإشراقية، هي اهتداء الناس إلى الراحة النفسية والسكون القلبي.

ومما نلمحه من معالم الاتجاه الإشراقي عند سبينوزا، ولعله يكون الجانب الأعلى والأسمى في درجات هذا الاتجاه الإشراقي عنده، هو حديثه عن الحب لله الذي هو أسمى أنواع الحب، فيقرر أن حب الإنسان لله وتفانيه في هذا الحب وبلوغه المرتبة العليا فيه، إنَّما هو متوقف على معرفة الإنسان لنفسه وعواطفه، وكلما كان الإنسان أكثر معرفة بنفسه كان أشد حبا لله، يقول " فمن يفهم نفسه وعواطفه بوضوح وتميز، يحب الله، ويحبه حبا أعظم كلما كان فهمه لنفسه ولعواطفه أكبر "[٢] ولعل هذه النظرية لسبينوزا تقترب من مقالة سقراط: اعرف نفسك، التي تلخص في مطاويها إدراكات كثيرة للواقع وللكون وللحياة يجنيها الإنسان من معرفته لنفسه، وربما كانت مقالة سبينوزا في الحب تقترب قليلاً أو كثيراً من هذه المعاني التي تفيض بها عبارة سقراط، بيد أن رسل شرح مقالة سبينوزا بوجه من البراعة حين ربط بين فهم ما يحدث لنا وبين كونه من الله، فإذا فهم الإنسان أن أحداثه ومجريات أموره إنَّما هي من الله ساعده ذلك على تحقيق أمرين، أولهما: حب الله، ثانيهما: انشغال الفكر بالله، يقول رسل شارحا نظرية سبينوزا في الحب " كل زيادة في فهم ما يحدث لنا تتمثل في إحالة الأحداث إلى فكرة الله، ما دام كل شيء هو في الحقيقة جزء من الله، هذا الفهم لكل شيء كجزء من الله هو حب الله، وحين تحال كل الموضوعات إلى الله تشغل فكرة

١- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ١٢٧.

٢- المصدر السابق: صـ١٢٨.

الله الذهن تماما "[1] وإني أرى في هذا الشرح ربطا بين نظريات سبينوزا في الأفعال الإلهية، ونظرية انشغال الذهن بمعرفة الله، وبين هذه النظرية وهي حب الله.

وإذا كان ما سبق هو حديثُ عن المدرسة العقلية (الشكية) وإبراز الجانب الإشراقي فيها، فإن مدرسة كبيرة من مدارس الفلسفة الحديثة قد تأثرت هي الأخرى بنزعة الاتجاه الإشراقي، بنسبة لا تقل عن سابقتها، ألا وهي مدرسة الفلسفة التجريبية، فقد وُجدت نزعة الاتجاه الإشراقي وبقوة في هذه المدرسة، وليس أدل على هذا من أن زعيم الفلسفة التجريبية الإنجليزية في العصر الحديث (جون لوك ١٦٣٢-١٧٠٤م) والذي أرست مدرسته دعائم الاتجاه الحسي في المعرفة، لا ترى سوى الحس مصدراً للمعرفة وأن الحس هو المصدر الأساسي لكل معارفنا، ومع ذلك نرى لدى لوك بوادر الاتجاه الإشراقي في المعرفة وإقراره بهذا الاتجاه حين يقارن لوك بين درجات المعرفة الثلاث، المعرفة الحدسية[2]، والمعرفة البرهانية، والمعرفة

١- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ١٣٠.

٢- مع أن هذا اللفظ (الحدس) ليس هذا الموضع هو أول مواضع وروده، بيد أنني آثرت أن أشير إلى تعريفه في هذا الموضع لأن هذا المبحث الثالث هو مناط الحديث عن الجانب الإشراقي في الفلسفة الحديثة، وهنا مع إحدى مدارس الفلسفة الحديثة وهي المدرسة التجريبية التي تحدثت عن المعرفة الحدسية وأولتها اهتماما خاصاً يتعلق بكونها أصدق طرق المعارف، فاستحسنت أن يكون تعريف الحدس هنا في هذا الموطن لا في غيره، وقد ورد تعريف الحدس في المعجم الوسيط بأنه: إدراك الشيء إدراكاً مباشراً والفراسة يقال قاله بالحدس، أما الحدسية: فهي مذهب يقول باعتماد المعرفة على الحدس. انظر: المعجم الوسيط: جـ١، صـ١٦١، وعرفه الجرجاني بقوله: الحدس: سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، ويقابله الفكر، وهو أدنى مراتب الكشف. كتاب التعريفات: الجرجاني، صـ٨٣. وعرفه التهانوي بقوله: =

الحسية، وهنا تأتي المفارقة العجيبة التي أشرت إليها آنفاً من أن لوك يقرر في صراحة أن أقوى هذه الطرق المعرفية هو طريق المعرفة الحدسية، حيث رتب اليقين على هذا الطريق، يقول د. زيدان " والمعرفة الحدسية أعلى درجات اليقين وندرك هذا اليقين مباشرة وبلا مقدمات "[1]، بينما ألقى لوك الاحتمالية والظنية على الطريقين الآخرين مع اختلاف نسبة هذه الاحتمالية فيما بينهما، يقول د. زيدان " أما المعرفة البرهانية فهي الأخرى يقينية لكنها ليست بديهية .. أما المعرفة الحسية .. فيعطيها لوك درجة المعرفة الاحتمالية التي لا تصل إلى يقين "[2]

يؤكد لوك هذا الاتجاه حين يتحدث عن الصدق واليقين في أنواع القضايا، وأي هذه القضايا يتوفر فيه من الصدق واليقينية ما لم يتوافر في غيره، فيبين أن الصدق واليقين يوجد فقط في نوعين من القضايا، النوع

=

الحدس بالفتح وسكون الدال المهملة في عرف العلماء هو: تمثّل المبادئ المرتّبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار، سواء كان بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب، وهو مأخوذ من الحدس بمعنى السرعة والسير. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ) تحقيق: د/علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة: د/ رفيق العجم، نقل النص الفارسي إلى العربية: د/ عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د/جورج زيناني، طـ: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، طـ الأولى سنة ١٩٩٦م، جـ١، صـ٦٢٦. ومن منطلق هذه التعريفات نرى أن كلمة الحدس تدور على نوع من أنواع المعارف الكشفية التي تأتي دونما قصد وترتيب واختيار، وفيه تتمثل المعارف في النفس بنوع كشف.

١- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان، صـ٢٤.

٢- المصدر السابق: صـ٢٤ بتصرف بسيط.

الأول: القضايا الحدسية، أما النوع الثاني: هو القضايا التكرارية، عن هذا التقسيم وذلكم الاتجاه عند لوك يحدثنا د. زيدان فيقول " لاحظنا أن جون لوك وهو مؤسس الفلسفة التجريبية الإنجليزية في العصر الحديث، سمح بنوعين من القضايا التي نعتقد بصدقها يقينا دون اشتقاقها من الخبرة الحسية، وهما القضايا الحدسية، والقضايا التكرارية "[١]

ينتقل لوك بالحديث إلى نقطة أخرى تتصل بسابقتها، وفيها تظهر ملامح النزعة الإشراقية عنده بوضوح، وذلك حين يتحدث عن طرائق المعرفة وأيها أعلى يقينا؟ فيبين أن طريق الوحي هو الأعلى يقينا من بين جميع الطرائق، يقول " الشهادة العارية للوحي هي أعلى يقين "[٢]

كذلك تبدو ملامح هذه النزعة الإشراقية في فلسفة لوك حين ينتقل بالحديث إلى الآخرة وما فيها من ثواب وعقاب، وأن هذا الثواب والعقاب إنَّما هو مرتبط بالقواعد الأخلاقية التي أرساها الله لعباده في الدنيا، وعلى قدر علاقة الناس بهذه القواعد قربا وبعدا، التزاما وإهمالا، على قدر ما يكون ثوابهم أو عقابهم، يقول " فالله قد أرسى بعض القواعد الأخلاقية، فأولئك الذين يتبعونها يذهبون إلى الجنة، وأولئك الذين ينتهكونها يتعرضون للذهاب إلى النار "[٣]

وحديث لوك عن القواعد الأخلاقية يجعلنا نقرر ما أسلفناه من أن نزعته التجريبية أو العقلية لم تجعله يتجرد عن الجانب الإشراقي بل كان حاضراً وبقوة، ولاشك أن إقرار مثل هذه القواعد الأخلاقية وكونها من الله

١- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان، صـ٨٨.

٢- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ١٧٤.

٣- المصدر السابق: صـ١٨٣.

يعد أبرز دليل على هذه النزعة الإشراقية، ذلك لأن لوك كفيلسوف عقلي تجريبي لم يُحِلْ هذه القواعد الأخلاقية التي يرتبط بها مصير الناس في الآخرة إلى تأسيس عقلي، بل إنه أحال تأسيسها إلى الله.

وفي تلمسنا للجانب الإشراقي عند رواد الفلسفة الحديثة، نجد أن فيلسوفاً منهم قد بدا عنده هذا الجانب وإن كان بصورة مختلفة، أما الفيلسوف فهو (جوتفريد لايبنتز Gottfried Leibniz ١٦٤٦- ١٧١٦م[١]) أما الصورة المختلفة فهي أن هذا الفيلسوف اهتم اهتمام كبيرا بإبراز الأدلة على وجود الله، حتى إنه نوَّع في هذه الأدلة فأوصلها إلى أربعة أدلة أو أربع حجج، يحدثنا رسل عن أدلة او حجج لايبنتز فيقول " وحجج لايبنتز على وجود الله أربع: ١- الحجة الأنتولوجية ٢- الحجة الكونية ٣- الحجة المستندة إلى الحقائق السرمدية ٤- الحجة القائمة على التناغم القائم من قبل "[٢]

وتشتد هذه النزعة الإشراقية عند لايبنتز في محاولته اقتحام مشكلة فلسفية وكلامية من أهم المشاكل، وهي مشكلة الشر، فحاول لايبنتز أن يقدم حلا لهذه المشكلة أو بمعنى أدق تفسيرا لها، ولما كان لايبنتز يعتقد الخيرية المطلقة في الله[٣]، فقد حاول من خلال هذا الاعتقاد أن يقدم تعليلا لسبب وجود الشر في العالم، حتى لا يتعارض وجوده مع خيرية الله المطلقة، وكانت هذه المحاولة من أبرز القسمات في فلسفة لايبنتز، يقول " لما كان

١- فيلسوف ألماني درَس الفلسفة والرياضيات واهتم بمسائل الحقوق والسياسة والدين، من مؤلفاته: مقالة فلسفية حول الإدراك الإنساني – مبادئ الطبيعة والنعمة – المونادولوجيا. موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: جـ٢، صـ٣٥١.

٢- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ١٤٤.

٣- وهو بهذا المَنْحى يتوافق مع سبينوزا.

الله خيراً فقد قرر أن يخلق أفضل العوالم الممكنة، وقد اعتبر الأفضل هو ما يرجح فيه الخير الشر، وكان في وسعه أن يخلق عالما لا يحتوي شرا، ولكن هذا العالم لم يكن ممكنا أن يكون بمثل خير العالم الراهن، ذلك لأن بعض الخيرات العظيمة ترتبط منطقياً ببعض الشرور "[١]

إن لايبنتز لا ينكر وجود الشر في العالم، ولكنه في الوقت ذاته يقرر أن هذا الشر لابد منه وهو ليس شرا محضا لأنه ينطوي على كثير من الخير حتى لو لم يكن معلما أو مشاهدا، أما الزعم بأن وجود عالم هو خير محض يكون أفضل من هذا العالم الذي ينطوي على الخير والشر، فهو زعم واهم لأن وجود العالم المتضمن للخير والشر معا أفضل من وجوده بلا شر، وهو يضرب مثالا على نظريته هذه بقضية خلق آدم وأكله من الشجرة، فيقرر أن الله لو شاء ألا يأكل آدم من الشجرة لفعل، لكنه أراد لآدم أن يأكل منها لأن وراء أكله منها خير كثير، ورغم سريان هذه الإرادة الإلهية إلا أن الإنسان ليس مسلوب الإرادة بل له إرادة حرة، يقول لايبنتز " قرر الله أن يجعل الإنسان حرا، ومع ذلك فقد تنبأ لآدم بأن يأكل التفاحة، رغم ذلك فالخطيئة جلبت لا محالة العقاب، والعالم الذي نتج عن هذا فيه بالرغم من احتوائه على الشر فائض أكبر من الخير على الشر مما في أي عالم آخر ممكن، فهو من ثم أفضل جميع العوالم الممكنة، والشر الذي يحتويه لا يقدم أية حجة ضد خيرية الله "[٢] هذه هي الفلسفة التي يقدمها لايبنتز لحل مشكلة الشر في العالم، وهي فلسفة كما ترى تقوم على جانب إشراقي.

إذا كان لايبنتز قد قدم جوهر فلسفته في محاولة اقتحام مشكلة فلسفية كبرى وهي مشكلة الشر، ورأينا كيف عالجها، وتلمسنا في هذه المعالجة

١- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ١٤٩.

٢- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ١٤٩،١٥٠.

جانباً إشراقيا عنده، فقد كان هناك أيضاً من الفلاسفة من حاول أن يعالج هذه المشكلة وأيضاً لم نعدم في هذه المعالجة أن نجد جانباً إشراقيا في طياتها، هذا الفيلسوف هو (جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau ١٧١٢ – ١٧٧٨م[١]) الذي كان تفسيره لوجود الشر في العالم قريبا من تفسير لايبنتز في كون الشر ينطوي على كثير من الخير رغم غياب هذه المعرفة عن كثير من الناس.

بيد أن تفسير روسو لم يكن تفسيرا مباشراً كتفسير لايبنتز، بل إنه جاء كرد فعل على فيلسوف آخر هو (فولتير Voltaire ١٦٩٤–١٧٧٨م[٢]) الذي فسر وجود الشر في العالم بوجود إله شرير! مما دفع روسو إلى الرد عليه مفسرا الشر في العالم بأنه فيه كثير من الخير، أما عن نص هذا الرد فكان كالتالي " إن فولتير الذي يتظاهر دائما بالاعتقاد في الله، لم يعتقد ألبته في أي كائن اللهم إلا الشيطان، مادام إلهه المزعوم كائنا شريرا، يجد على حد قوله كل لذته في إتيان الشر، إن التناقض في هذه النظرية هو تناقض صارخ بوجه خاص عند إنسان ينعم بأطايب الأشياء من كل نوع، ويحاول وهو في غمرة السعادة أن يملأ رفاقه من المخلوقات

١- كاتب وفيلسوف فرنسي، عمل لدى كاتب محكمة ليتعلم أصول الإجراءات القضائية، ثم عمل مدرساً للموسيقى، وفي عام ١٧٥٠ نال جائزة أكاديمية ديجون حول العلوم والفنون، من مؤلفاته: خطاب في العلوم والفنون – خطاب في أصل التفاوت بين البشر. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: جـ١، صـ٤٩٨.

٢- كاتب وشاعر وفيلسوف فرنسي، من أب يعمل كاتب، وأم نبيلة الأصل، توفيت عندما بلغ السابعة من عمره، درس في الكوليج دي كليرمون للآباء اليسوعيين بين سنتي ١٧٠٤–١٧١١م، فأظهر تفوقا، من مؤلفاته: مسرحية أوديب – قصيدة العصابة – الرسائل الفلسفية. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: جـ٢، صـ١٧٠.

باليأس بالصورة القاسية المفزعة للفواجع الخطيرة التي هو نفسه بمنجاة عنها "[1]

إنه ينكر على فولتير هذه الوجهة التفسيرية لوجود الشر في العالم، ويلفت نظره إلى أنه بينما يعزو الشر إلى وجود إله شرير! فإنه يرفل في كثير من النعم التي هي من عطاءات هذا الإله، وإن أخطر ما في قوله هذا أنه يزرع بذور الشك والريبة واليأس في نفوس الناس.

يستطرد روسو في رده على فولتير مبينا له أن وجود الشر لا يلغي وجود الخير بحال من الأحوال، بل إن وجود الشر يعزز من وجود الخير، ويضرب روسو مثالا على هذا بزلزال يضرب مدينة لشبونة وخلَّف آثارا مدمرة، فهذا ما يظنه فولتير شرا محضا، بيد أن هذا الشر في باطنه خير كثير، يقول روسو " فمن الخير تماما أن يقتل عدد معين من الناس من حين إلى آخر، وفضلا عن ذلك فإن أهالي لشبونة راحوا ضحية الزلزال لأنهم كانوا يقيمون في منازل ترتفع إلى سبعة أدوار، فلو أنهم تفرقوا في الغابات كما ينبغي أن يفعل الناس لنجوا سالمين"[2]

نلاحظ في هذا المثال الذي ضربه روسو أنه لم يجعل في باطن الشر خيراً فقط، بل إنه عزا أسباب وجود هذا الشر (موت الناس في الزلزال) إلى الإنسان وليس إلى الإله، وهذا يعني أن الشر لا يجب أن يفسر فقط تفسيرات إلهية بل وإنسانية أيضاً.

ولاشك أن فيلسوفاً كبيراً كروسو يفسر الشر في العالم بهذا التفسير يكون صاحب نزعة إشراقية احتلت مكاناً هاماً في فلسفته، وهذا واضح في حديثه عن الإله الذي يجده مكنونا في أعماق نفسه لا تساوره شكوك حوله

١- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ٢٩٤.

٢- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ٢٩٤.

ولا ينزعه من قلبه أي حدث، ولا يطغى على وجوده وجود آخر، وهذا ما تجلى واضحا عندما كتب رسالة إلى سيدة أرستقراطية يقول فيها " أي سيدتي، أحيانا في عزلتي في مكتبي، ويداي تضغطان بشدة على عيني أو في حلكة الليل، أناصر الرأي القائل بأن ليس ثمة إله، ولكن انظري هنالك شروق الشمس وهي تبدد الغيوم التي تغطي الأرض، وتكشف عاريا منظر الطبيعة اللامع الرائع، تبدد في عين اللحظة كل سحابة من نفسي، أجد إيماني من جديد، وإلهي واعتقادي فيه، أنا أعجب به وأعشقه، وأخر ساجدا في حضرته "[١]

تتأكد هذه النزعة الإشراقية لدى روسو حين يقول في مناسبة أخرى " أومن بالله بذات القوة التي أومن بها في أي حقيقة أخرى "[٢] بل إن روسو قدم دليلا عمليا على هذه النزعة الإشراقية حين " هدد بمقاطعة حفل عشاء لأن سان لامبر – أحد الضيوف– أبدى شكاً بصدد وجود الله، فصاح روسو بغضب: أما أنا يا سيدي فأنا أومن بالله "[٣] بل إن روسو يريد تعميم هذا الإيمان ويجعله متاحا لكل إنسان شريطة أن ينصت الناس لنداء الفطرة لديهم، ولو صح هذا الناس لانكشفت لهم الحقائق، يقول " إذا كان الناس أنصتوا إلى ما يناجي به الله القلب، لكان هنالك فقط دين واحد في العالم "[٤]

ومما يتصل بهذه المرحلة الزمانية من فترات الفلسفة الحديثة، وفي مقام استعراضنا للاتجاه الإشراقي في هذه الفلسفة نلمح هذا الجانب

١- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل: صـ٢٩٧.

٢- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ٢٩٧،٢٩٨.

٣- المصدر السابق: صـ٢٩٨.

٤- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، صـ٢٩٩.

الإشـراقي عنـد أحـد فلاسـفتها وهـو (تومـاس ريـد ١٧١٠ – ١٧٩٦م[١]) وبـالرغم مـن أن هـذا الفيلسـوف ينتمـي إلـى الفلسـفة الواقعيـة كمـا صـرح د. محمود زيدان حين قال " وترتبط هذه الواقعية باسم الفيلسوف الأسكتلندي توماس ريد "[٢] إلا أن ريد لا نعدم عنده هذا الجانب الإشراقي.

إن تجليات هذا الجانب عند هذا الفيلسوف تظهر حين يتحدث عن طبيعة الإدراك وعن طبيعة المدركات المعرفية التي يكتسبها الإنسان وعن الوسائل التي يتم من خلالها اكتساب هذه المدركات، وهو في هذا يرى أن المدركات على نوعين، مدركات ضرورية لا يمكن الشك في معرفتها حتى إنه أطلق عليها لفظ (الضرورية) ويكأنها من قبيل المعارف الضرورية التي لا يتطرق إليها شك أو ظن، والنوع الثاني مدركات حادثة، وهذه المدركات وسيلتها الحواس، وهي على العكس من الأولى التي وسيلتها "الحدس" يعني، أن المدركات المعرفية الآتية من طريق (الحدس) لا يتطرق إليها شك أو ظن، بينما المدركات الآتية من طريق (الحواس) هي عرضة للشك والوهم، وينقل لنا د. زيدان تصور توماس ريد عن المدركات المعرفية الآتية من طريق (الحدس) فيقول " رأى ريد أن الحقائق نوعان: ضرورية وحادثة، ومن أمثلة الأولى بديهيات الرياضيات وقواعد المنطق وقواعد النحو ومبادئ الأخلاق، ونحكم عليها بالصدق وليست موضع شك، ووسيلتنا إلى تصديقها

١- فيلسوف اسكتلندي، عرض للفلسفة في جملتها، وعالج مسألة المعرفة، تخرج في جامعة أبردين، وعين قسيساً، ثم عين أستاذاً بتلك الجامعة، فأستاذاً بجامعة جلاسكو، له ثلاثة كتب مذكورة، الأول: بحث في الفكر الإنساني، الثاني: محاولات في القوى العقلية، الثالث: محاولات في القوى الفاعلة. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم، صـ١٧١.

٢- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان، صـ٥٦.

إدراكنا لها بالحدس، وأننا نحس بالتمزق والحيرة إن وضعناها موضع التساؤل "[١]

وإذا كان توماس ريد له موقف من المدركات الحسية في كونها لا تعطي معرفة يقينية نظرا لمصدرها الحسي، فإننا نستطيع أن نقول أن هذا الموقف لم يكن وقفاً على توماس ريد وحده، بل شاركه في هذا الموقف فلاسفة آخرون، اتفقوا معه بل ربما زادوا عليه حين يقفون مع معارف المدركات والخبرات الحسية موقف الشك أو النقد، كان من بين هؤلاء (تشارلز ساندرز برس ١٨٣٩ – ١٩١٤م) الذي أكد على انتفاء اليقين والدقة والعمومية فيما يتعلق بالمعارف الحسية.

نلاحظ هنا أن برس لم يتحدث فقط عن اليقينية بل أضاف إليها الدقة وعمومية الأحكام، فكل هذا غير وارد بالنسبة لمعارف الخبرات الحسية، ولا أقول أن هذا الفيلسوف بعد هذا التقرير أعطى ما نزعه عن المعارف الحسية – من اليقين والدقة والعمومية – إلى المعرفة الحدسية الإشراقية، كلا إنه لم يقل هذا، بيد أن المفهوم من كلامه يوحي بهذا، والصمت أحيانا يكون أبلغ من الكلام، يقول تشارلز ساندرز برس " توجد ثلاثة أشياء لا نطمع في الوصول إليها هي: اليقين المطلق، والدقة المطلقة، والعمومية المطلقة، في إطار المعرفة التجريبية .. ويمتد هذا الغموض إلى كل قضية تجريبية بوجه عام وكل قضايا الإدراك الحسي بوجه خاص .. ولذلك فكل قضية تجريبية تقبل التصحيح ولسنا على يقين من معناها وصدقها "[٢]

١- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان،صـ٤٥.

٢- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان، صـ١٢٠،١٢١ بتصرف بسيط.

وتشارلز كما قلنا لا يصرح بأن اليقينية بعد ذلك إنَّما تُعطى للمعرفة الإشراقية، ولكن هذا ما يفهم من كلامه، لأنه ليس ثمة معرفة أو طريق معرفي بعد الطريق الحسي والتجريبي والعقلي، إلا طريق الإشراق[١]

وفي بحثنا في النزعة الإشراقية لدى فلاسفة المدرسة الحديثة، نطالع فيلسوفاً من أعلام هذه المدرسة نرى لديه أثر هذه النزعة، وهو الفيلسوف (برتراند رسل ١٨٧٢ – ١٩٧٠م) وذلك عندما قسم البحث في طبيعة المعرفة إلى قسمين، قسم سماه المعرفة بالإدراك المباشر، وقسم وسمه بالمعرفة الوصفية، وحين فرق بين طبيعة الموضوعات في كلا القسمين، بين أن المعرفة في القسم الأول (الإدراك المباشر) معرفة تامة لا يجوز فيها الخطأ، بينما المعرفة في القسم الثاني(المعرفة الوصفية) معرفة ناقصة يجوز فيها الخطأ.

ولكن ما السبب الذي دعا برتراند رسل إلى أن يقرر في النوع الأول من المعرفة عدم ورود الخطأ، وما الذي دعاه إلى تقرير الخطأ في النوع الثاني؟ الجواب: أن الذي دعا برتراند رسل إلى هذا هو مصدرية المعرفة في كلا القسمين، فبينما كانت المصدرية في النوع الأول (الإدراك المباشر) هي الحدس (الإشراق) فبالتالي انتفى الخطأ في طبيعة هذه المعرفة، ولما كانت مصدرية المعرفة في النوع الثاني (المعرفة الوصفية) هي الحس، فإن الخطأ ظل ملازما لها، يقول د. زيدان وهو يتحدث عن موضوعات المعرفة عند برتراند رسل وتمييزه بين المعرفة بالإدراك المباشر، والمعرفة بالوصف، يقول " المعرفة بالإدراك المباشر معرفة حدسية لا يجوز فيها الخطأ ولا تسبقها

١– لا يفهم من هذا أننا نلزم تشارلز القول بيقينية العرفة الإشراقية، ويمنعنا من هذا الإلزام القاعدة التي تقرر: أن لازم المذهب ليس بمذهب، غاية ما في الأمر أننا نبدي المفهوم من كلامه ليس أكثر.

مقدمات، بينما المعرفة بالوصف تسبقها مقدمات ويجوز فيها الخطأ "[١]

إن برتراند رسل في هذه التفرقة بين طبيعتي المعرفة الناجمتان عن المصدر الحسي والمصدر الحدسي، قد طرق الباب الذي طرقه كثير من الفلاسفة الذين قارنوا بين المعرفتين وأيهما أوثق وأكمل وأعلى، ولا ريب أن المصادر الحسية تعطي معرفة هامة بيد أنها لا ترتقي إلى المعرفة الحدسية من ناحية اليقينية.

وقد كان ممن سار من الفلاسفة نفس هذا المسار، أعني: اعتقاد أن طرق المعارف الحسية والتجريبية والعقلية، لا تعطي معرفة يقينية، ومع هذا لم يُثْبِت – كغيره من الفلاسفة – هذه اليقينية للطريق الإشراقي، هو الفيلسوف (كارل بوبر Bubber,Karl Raimund ١٩٠٢ – ١٩٩٤م[٢]) وبالرغم من أنه فيلسوف ذو نزعة تجريبية إلا أنه أعلن " أن كل معرفة تجريبية معرفة استدلالية مكتسبة، وبالتالي تحتمل الخطأ وتقبل التصحيح المتواصل، ولا توجد نقطة بدء أبستمولوجية أو مقدمات أولية حادثة تبدأ منها معرفتنا التجريبية "[٣]

لم يكتفي كارل بوبر بإعلانه أن المعارف التجريبية تحتمل الخطأ

١- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان، صـ١٢.

٢- فيلسوف نمساوي حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة مما أذاع صيته فدخل إلى حلقة فيينا، عين أستاذاً في لندن عام ١٩٤٥م ثم تسلم كرسياً فيها بعد أربع سنوات وترأس الجمعية البريطانية لفلسفة العلوم بين ١٩٥٩م و ١٩٦١م، من مؤلفاته: منطق الاكتشاف – المجتمع المفتوح – بؤس التاريخانية. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، جـ١، صـ٢٤٩.

٣- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان، صـ١٢١.

فقط، بل صرح أن كل المعارف التي يكتسبها الإنسان بمختلف طرق المعرفة تجريبية كانت أو حسية أو عقلية، يجمعها قاسم مشترك فيما بينها وهو احتمالية الخطأ وخلوها من اليقين، يقول كارل بوبر " كل معرفتنا ثمرة اكتساب وتعلم، ولا يقين فيما نتعلمه لكن كل ما نتعلمه يحتمل الخطأ، نعم نثق بما نتعلمه بالقدر الذي يكفينا للمضي في حياتنا العملية، وفيما وراء ذلك فالخطأ فيما نكتسبه قائم منطقياً وتجريبياً "[1]

وهذا الذي قال به بوبر ومن قبله رسل وتشارلز برس بأن المعارف الحسية والتجريبية تخلو من اليقين وتحتمل الخطأ، يكاد يكون اتفاقا عاما بين جميع الفلاسفة، وهذا ما قرره د. زيدان حين قال " وهنا تجدر ملاحظة أن أغلب النقاد المعاصرين يصلون إلى النتيجة التي وصل إليها بوبر وهي أن أحكام الإدراك الحسي ليست قضايا أولية وإنَّما يمكن الشك فيها وتقبل التصحيح والتكذيب والمراجعة وتستلزم جهدا للتثبت من صدقها "[2] وهذا كلام صحيح، لأن التفرقة بين المعطيات المعرفية الناجمة من طريق الحس، والمعطيات المعرفية الناجمة عن طريق الحدس، يكاد يكون متفقا عليه بين كثير العلماء والفلاسفة الذين خاضوا غمار البحث في نظرية المعرفة عموماً، في كون المصدر الحسي لا يعطي معرفة يقينية، بينما المصدر الحدسي الإشراقي يعطي معرفة يقينية.

ومما يؤكد عدم صدق المعطيات المعرفية الحسية، هو اختلاف هذه المعطيات من إنسان لإنسان، أعني: أن هذا النوع من المعارف الحسية يختلف باختلاف ظروف الفرد المُدْرِك، فإدراك المريض ليس كإدراك

١- المصدر السابق: صـ١٢٢.

٢- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان، صـ١٢٥.

الصحيح، وإدراك العاجز ليس كإدراك السليم، وهكذا تتنوع المدركات المعرفية في المعرفة الحسية من شخص إلى آخر تبعا لحالة الفرد، والحالة المقصودة هنا ليست الحالة الجسدية فقط من مرض وصحة، بل الحالة النفسية أيضاً، فاختلافها من فرد إلى فرد يؤدي إلى اختلاف في المعرفة في حد ذاتها، فالإنسان الذي يتوجس خيفةً من شيءٍ ما إذا سمع خطو قطة ربما يظنها خطوات من يخاف منه، وهكذا تختلف المعرفة الحسية باختلاف الظروف والأحوال.



الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف البريات سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم العرض على عالم الخفيات.

بعد التطواف في هذا البحث وما ناقشه من مسائل، ثمة نتائج وتوصيات توصلت إليها، وهي كالتالي:

•النتائج

أولاً: اضطلع هذا البحث بعرض آراءٍ لكثيرٍ من الفلاسفة الغربيين، إبان فترة من الفترات الزمنية اتفق العلماء على تسميتها بالفترة الحديثة، تمييزا لها عما سبقها من فترة وُسمت بالفترة الوسيطة، وما أعقبها من مرحلة زمنية أخرى وُسمت بالفترة المعاصرة، إلا أنني لا أرى فرقا جوهريا بين كل هذه الفترات من ناحية المسألة التي ناقشها هذا البحث، أعني: مسألة الإشراق، لأن الإشراق – كما نوهنا في البحث – لا يتعلق بالفرد من ناحية الزمن أو الشكل، بل يتعلق به من ناحية فطرته التي خلق عليها، ولا شك أن الفطرة مما يتعلق بجوهر الإنسان في كل زمان ومكان.

ثانياً: إن النزعة الإشراقية لدى فلاسفة الفترة الحديثة، تعد دليلا قويا على وجود الفطرة الإنسانية لدى هؤلاء الفلاسفة، وبالتالي على وجود الإيمان داخلهم من خلال تلك الخطرات الذهنية أو القلبية التي تقولوها بألسنتهم وسطرتها أقلامهم، وهنا قد يبرز إشكال فحواه: كيف لهؤلاء الفلاسفة أن يكون لديهم الإيمان وقد عهد عنهم غير هذا؟ أعني: أن معظم هؤلاء الفلاسفة قد عهد عنهم في الأوساط العلمية والفلسفية من خلال كتاباتهم وبحوثهم أنهم يُنَظِّرُون للإلحاد، فكيف يظهر لديهم اتجاه إشراقي يدل على الإيمان؟! والإجابة: أن هؤلاء الفلسفة وإن كانوا مُنَظِّرِين للإلحاد واللادين في كثير من كتاباتهم وبحوثهم إلا أن الإيمان الفطري كان يطغى

عليهم أحيانا ويظهر من خلال هذه الخطرات ويتجلى في ثوب هذه الإشراقات، وهو ما يمكن أن يعبر عنه ببقايا الإيمان القلبي، أما ما عهد عنهم من إنكار الدين فهو ينتمي إلى الإلحاد العقلي لا القلبي، يقول الدكتور يحي هاشم عن مثل هذا النوع من الإلحاد " إن إلحاد هؤلاء – اللا أدريين – يجري في نطاق نظرية المعرفة لا في نطاق نظرية الوجود، فهو إن أردنا الدقة إلحاد بالعقل وإنكار لقدرته وإن كان له أثر نظري على نظرية الوجود وعلى الايمان بالله لولا أن أصحابه – كما قلنا – خضعوا للإيمان بالله من باب آخر هو الضرورة العملية "[١]

ثالثاً: يمكن اعتماد النزعة الإشراقية في الفكر الفلسفي الحديث على أنها دليل من أدلة الإيمان الفطري لدى هؤلاء الفلاسفة، أو على أنها طريق من طرق معرفة الله، بل هي الطريق الأقوم المعتمد لدى كثيرين منهم، بمعنى أنهم حصروا معرفة الإله في طريق الحدس والقلب، وعن هذا الاتجاه يقول أحد الباحثين " وهذا بعينه هو ما يظهر من بعض فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر .. بل ما يذهب إليه بعض أساتذة الفلسفة في هذا القرن حيث يقول: وإذن فلابد من أن تكون هناك طريقة أخرى لمعرفة الله عن سبيل آخر غير سبيل العقل المنطقي، وليس هذا سوى الحدس "[٢]

رابعاً: يمكن اعتماد النزعة الإشراقية في الفكر الفلسفي الحديث على أنها أكثر من كونها الاتجاه الأوحد لمعرفة الإله، بل يمكن اعتبارها أنها أكثر الطرق اليقينية الدالة على وجود الإله، وهذا ما يظهر من نقولاتٍ كثيرةٍ

١- في مواجهة الإلحاد المعاصر وعقائد العلم: د/ يحي هاشم حسن فرغل، ط: صدر مع مجلة الأزهر لشهر صفر ١٤٤٦هـ / أغسطس ٢٠٢٤م، صـ٧٨.

٢- دراسات في العقيدة الإسلامية: الشيخ/ محمد جعفر شمس الدين، ط: دار التعارف للمطبوعات – سوريا، ط الرابعة سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، صـ٧٨.

لرواد هذه الفلسفة، عرف عنهم أنهم كانوا من أشد الناس إنكاراً لوجود الإله، ينقل لنا أد. حمدي زقزوق، قبساً من هذه الإشراقات على لسان فيلسوف عرف عنه مسالمته للدين عموماً، وهو الفيلسوف الألماني جوته، وقد تجلى قبس النزعة الإشراقية لديه من خلال مقولات تحمل كل معاني الإيمان، يقول أد. زقزوق " اهتم جوته اهتماما بالغا بآداب الشرق العربي الإسلامي، فقد اطلع على القرآن الكريم في بعض الترجمات التي كانت متاحة حينذاك، واقتبس الكثير من آياته في أشعاره... ومن أقواله الحكيمة في هذا الصدد: من حماقة الإنسان في دنياه أن يتعصب كل منا لما يراه، وإذا كان الإسلام معناه التسليم لله فإننا جميعا نحيا ونموت مسلمين "[١]

خامساً: إن كثيراً من الفلاسفة وبخاصة فلاسفة المرحلة الحديثة وإن تبنوا في المعرفة طرقا كثيرة، وتعددت مشاربهم في الاتجاه المعرفي الذي اطمأن إليه كل منهم، إلا أن القاسم المشترك بينهم هو اتفاقهم على أهمية التجربة الحسية والإدراك الحسي كمصدرٍ هامٍ من مصادر المعرفة، وبالرغم من تلاقيهم على هذا، إلا أن الاتجاه الإشراقي لم يكن غائباً عنهم بل كان حاضراً عند كثيرين منهم كمصدرٍ من مصادر المعرفة، ليس هذا فقط بل يكاد يجمع هؤلاء الفلاسفة على أن يقينية المعرفة ليس طريقها الإدراك الحسي والخبرة الحسية، بل إن الباحث عنها لا يجدها إلا في المعرفة الحدسية، إذ إن قضاياها تتسم بالضرورية ومعطياتها المعرفية تتسم باليقينية.

١- العلاقة بين الإسلام والغرب حوار أم صراع: د/ محمود حمدي زقزوق، ضمن أبحاث المؤتمر الدولي السابع للفلسفة الإسلامية – جامعة القاهرة – كلية دار العلوم – قسم الفلسفة، ط سنة ٢٠٠٢م، صـ٣١ بتصرف بسيط.

●التوصيات

العناية بالبحث في الفلسفة الحديثة والوقوف على تراث فلاسفتها، حيث إنهم قدموا تراثاً فلسفياً ضخما تتنوع روافده بين العقلي والخلقي والإشراقي، ومن الممكن الإفادة من هذا التراث للتعرف الحقيقي على الحضارة الغربية من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أخرى محاولة تقريب وجهات النظر بيننا وبينهم، عن طريق لفت الأنظار إلى المشتركات الإنسانية، العقلية والخلقية والإشراقية، التي تفرزها مثل هذه الدراسات والأبحاث، مما يُمَكِّن لإقامة جسور التعاون والتقارب بين جميع الحضارات.

وبعد، فهذا جهد المقل، وإني أسأل الله تعالى رافعا إليه أكف الضراعة والذل، أن أكون قد وفقت لما أصبو إليه وأرتجي، وأن يقع هذا البحث من قارئيه موقع القبولِ والرضا، فإن أجابني ربي إلى مُنيتي، فالفضل إليه وحده، فكم له من عطايا وهباتٍ، وإن كانت الأخرى، فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله منه براء.

وحسبي أني اجتهدت قدر الوُسع والطاقة، وإني لأطمع أن أنال ثواب المجتهدين، فقد كفل لهم ربي الثواب في كلتا الحالتين.

والله وحده من وراء القصد، وهو الهادي إلى الصراط المستقيم.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله الأطهار وصحبه الأخيار، أهل الصدق والوفاء صلاة دائمة ما تبسم فجر فأتحف الجو بالضياء وانقشع هجر فطاب الود والصفاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

*****

ثبت المصــادر

١. إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ط: دار المعرفة – بيروت، بدون تاريخ .
٢. أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ) تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٣. تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم، ط: دار المعارف – القاهرة، ط سنة ١٩٤٩م.
٤. تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة: برتراند رسل، ترجمة: د/ محمد فتحي الشنيطي، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط سنة ١٩٧٧م.
٥. دراسات في العقيدة الإسلامية: الشيخ/ محمد جعفر شمس الدين، ط: دار التعارف للمطبوعات – سوريا، ط الرابعة سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
٦. شرح معالم أصول الدين للرازي: الإمام شرف الدين عبدالله بن محمد المصري المعروف بابن التلمساني، تحقيق: نزار بن علي حمادي، ط: دار الفتح للدراسات والنشر، ط الأولى سنة ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م.
٧. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم: نشوان بن سعيد الحميرى اليمني (المتوفى: ٥٧٣هـ) تحقيق: د/ حسين بن عبد الله العمري – مطهر بن علي الإرياني – د يوسف محمد عبد الله، ط: دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان ، دار الفكر، دمشق – سورية، ط الأولى سنة ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م .
٨. العلاقة بين الإسلام والغرب حوار أم صراع: د/ محمود حمدي زقزوق، ضمن أبحاث المؤتمر الدولي السابع للفلسفة الإسلامية – جامعة القاهرة – كلية دار العلوم – قسم الفلسفة، ط سنة ٢٠٠٢م.
٩. الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه: د/محمد عتمان، ط: مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، بدون تاريخ.
١٠. في مواجهة الإلحاد المعاصر وعقائد العلم: د/ يحي هاشم حسن فرغل، ط: صدر مع مجلة الأزهر لشهر صفر ١٤٤٦هـ / أغسطس ٢٠٢٤م.
١١. قصة الفسفة الحديثة: د/ زكي نجيب محمود، ط: مؤسسة هنداوي، بدون تاريخ.

١٢. كتاب التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ) حققه ضبطه وصححه: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، طـ: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، طـ الأولى سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
١٣. كتاب الشفاء: الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، الفن السادس من الطبيعيات، الفصل الخامس، المقالة الخامسة، طـ: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
١٤. الله في الفلسفة الحديثة: جيمس كولينز، ترجمة: فؤاد كامل، طـ: آفاق للنشر والتوزيع – القاهرة، طـ سنة ٢٠١٧م.
١٥. مبادئ الفلسفة دراسة لأهم الاتجاهات والمذاهب الفلسفية: أ. س. رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين، طـ: البندقية للنشر والتوزيع – القاهرة، طـ الأولى سنة ٢٠١٧م.
١٦. مجموعة مصنفات شيخ إشراق: شهاب الدين يحي السهروردي، تقديم وتصحيح: هنري كربين، طـ: طهران سنة ١٣٧٣هـ .
١٧. مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ) تحقيق: يوسف الشيخ محمد، طـ: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، طـ الخامسة سنة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
١٨. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام: د/عبدالرحمن بن زيد الزنيدي، تقديم: د/عمر بن عبدالله بن عوده الخطيب، طـ: مكتبة المؤيد – الرياض، طـ الأولى سنة ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.
١٩. المعجم الفلسفي: د/جميل صليبا، طـ: دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، طـ سنة ١٩٨٢م
٢٠. المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، تصدير: د/ إبراهيم بيومي مدكور، طـ: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، طـ سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٢١. المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار، تحقيق/ مجمع اللغة العربية، طـ: دار الدعوة – بدون تاريخ.
٢٢. المعرفة عند مفكري المسلمين: د/ محمد غلاب، طـ: الدار المصرية

للتأليف والترجمة، القاهرة – بدون تاريخ.
٢٣. موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: تقديم: الرئيس شارل حلو، إعداد: الأستاذ روني إيلي ألفا، مراجعة: د/جورج نخل، ط: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.
٢٤. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، ط: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط الرابعة سنة ١٤٢٠هـ .
٢٥. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ) تحقيق: د/علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة: د/ رفيق العجم، نقل النص الفارسي إلى العربية: د/ عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د/جورج زيناني، ط: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، ط الأولى سنة ١٩٩٦م .
٢٦. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها: د/عرفان عبدالحميد فتاح، ط: دار الجيل – بيروت، ط الأولى سنة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.
٢٧. النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها دراسة نقدية: د/ حسن بن محمد حسن الأسمري، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر، ط أولى سنة ١٤٣٣/٢٠١٢م .
٢٨. نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي: محمد شقير، ط: دار الهادي، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
٢٩. نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: د/ محمود زيدان، ط: مكتبة المتنبي – السعودية، ط سنة ١٤٣٣/٢٠١٢م .
٣٠. نظرية المعرفة: د/ زكي نجيب محمود، ط: مؤسسة هنداوي – بدون تاريخ .
٣١. نقد العقل المحض: عمانوئيل كنط، ترجمة: موسى وهبة، ط: مركز الإنماء القومي، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

thabat almusadir

1. 'iihya' eulum aldiyn: 'abu hamid muhamad bin muhamad alghazali altuwsii (almutawafaa: 505hi) ta: dar almaerifat - bayrut, bidun tarikh
2. 'asas albalaghati: 'abu alqasim mahmud bin eamriw bin 'ahmada, alzamakhashari jar allah (almutawafaa: 538hi) tahqiqu: muhamad basil euyun alsuwdi, ta: dar alkutub aleilmiati, bayrut - lubnan, ta al'uwlaa sanat 1419h/1998m
3. tarikh alfalsafat algharbiati, alkitaab althaalithu: alfalsafat alhadithati: birtrand rusul, tarjamati: du/ muhamad fathi alshaniti, ta: alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, ta sanat 1977m
4. dirasat fi aleaqidat al'iislamiati: alshaykha/ muhamad jaefar shams aldiyn, ta: dar altaearuf lilmatbueat - suria, ta alraabieat sanat 1413h/1993m.
5. dirasat fi aleaqidat al'iislamiati: alshaykha/ muhamad jaefar shams aldiyn, ta: dar altaearuf lilmatbueat - suria, ta alraabieat sanat 1413h/1993m, sa78
6. shams aleulum wadawa' kalam alearab min alklumu: nashwan bin saeid alhumayaraa alyamanii (almutawafaa: 573hi) tahqiqu: da/ husayn bin eabd allah aleumari - mutahir bin eali al'iiryanii - d yusif muhamad eabd allah, ta: dar alfikr almueasiri, bayrut - lubnan , dar alfikri, dimashq - suriat, ta al'uwlaa sanat 1420h / 1999m
7. alealaqat bayn al'iislam walgharb hiwar 'um siraei: du/ mahmud hamdi zaqzuq, dimn 'abhath almutamar alduwalii alsaabie lilfalsafat al'iislamiat - jamieat alqahirat - kuliyat dar aleulum - qism alfalsafati, ta sanat 2002m
8. fi muajahat al'iilhad almueasir waeaqayid aleilmi: du/ yahi hashim hasan firighala, ta: sadar mae majalat al'azhar lishahr sifr 1446h / 'aghustus 2024m

9. qisat alfasfat alhadithati: da/ zaki najib mahmud, ta: muasasat hindawiun, bidun tarikh
10. kitab altaerifati: eali bin muhamad bin ealiin alzayn alsharif aljirjanii (almutawafaa: 816hi) haqaqah dabtuh wasahahahu: jamaeat min aleulama' bi'iishraf alnaashir, ta: dar alkutub aleilmiati, bayrut - lubnan, ta al'uwlaa sanat 1403h/1983m
11. kitab alshafa'i: alshaykh alrayiys 'abi eali alhusayn bin eabdallah bin sina, alfanu alsaadis min altabieiaati, alfasl alkhamis, almuqalat alkhamisata, ta: almuasasat aljamieiat lildirasat walnashr waltawzie, bidun tarikh
12. mukhtar alsahahi: zayn aldiyn 'abu eabd allah muhamad bin 'abi bakr bin eabd alqadir alhanafii alraazi (almutawafaa: 666hi) tahqiqu: yusif alshaykh muhamad, ta: almaktabat aleasriat - aldaar alnamudhajiatu, bayrut - sayda, ta alkhamisat sanat 1420h/1999m
13. almuejam alfalsafi: da/jamil saliba, ta: dar alkutaab allubnani, bayrut - lubnan, ta sanat 1982m
14. almuejam alfalsafi: majmae allughat alearabiat bialqahirati, tasdiru: du/ 'iibrahim biumi madkur, ta: alhayyat aleamat lishuuwn almatabie al'amiriati, ta sanat 1403h/1983m
15. almuejam alwasiti: 'iibrahim mustafaa – 'ahmad alzayaat hamid eabd alqadir muhamad alnijar, tahqiqu/ majmae allughat alearabiati, ta: dar aldaewat - bidun tarikh
16. almaerifat eind mufakiri almuslimina: du/ muhamad ghalab, ta: aldaar almisriat liltaalif waltarjamati, alqahirat - bidun tarikh
17. mawsueat kashaaf aistilahat alfunun waleulumu: muhamad bin eali aibn alqadi muhamad hamid bin mhmmd sabir alfaruqii alhanafii altahanwii (almutawafaa: baed 1158hi) tahqiqu: da/eali dahruji, taqdim wa'iishraf wamurajaeata: da/ rafiq aleajum,

naql alnasi alfarisii 'iilaa alearabiat: da/ eabd allah alkhalidi, altarjamat al'ajnabiata: di/jurj zinani, ta: maktabat lubnan nashirun - bayrut, ta al'uwlaa sanat 1996m

18. alnazariaat aleilmiat alhadithat masirataha alfikriat wa'uslub alfikr altaghribii alearabii fi altaeamul maeaha dirasat naqdiatun: du/ hasan bin muhamad hasan al'asmari, ta: wizarat al'awqaf walshuwuwn al'iislamiat - qutru, ta 'uwlaa sanat 1433/2012m
19. nazariat almaerifat eind sadr almuta'alihin alshiyrazi: muhamad shuqayr, ta: dar alhadi, bayrut - lubnan, ta al'uwlaa sanat 1421h/2001m
20. nazariat almaerifat eind mufakiri al'iislam wafalasifat algharb almueasirina: du/ mahmud zidan, ta: maktabat almutanabiy - alsaeudiatu, ta sanat 1433/2012m
21. nazariat almaerifati: da/ zaki najib mahmud, ta: muasasat hindawiun - bidun tarikh
22. naqd aleaql almuhda: eimaanuyiyl kanat, tarjamatu: musaa wahbat, ta: markaz al'iinma' alqawmi, bayrut - lubnan, bidun tarikh
23. mawsueat 'aelam alfalsafat alearab wal'ajanibu: taqdima: alrayiys sharl hulu, 'iiedadu: al'ustadh runi 'iili 'alfa, murajaeata: di/jurj nakhla, ta: dar alkutub aleilmiati, bayrut - lubnan, ta al'uwlaa sanat 1412h - 1992m.
24. almawsueat almuyasarat fi al'adyan walmadhahib wal'ahzab almueasiratu: alnadwat alealamiat lilshabab al'iislami, 'iishraf watakhtit wamurajaeatu: du. manie bin hamaad aljahni, ta: dar alnadwat alealamiat liltibaeat walnashr waltawziei,

ta alraabieat sanat 1420h .

25. mawsueat kashaaf aistilahat alfunun waleulumu: muhamad bin eali aibn alqadi muhamad hamid bin mhmmd sabir alfaruqii alhanafii altahanwii (almutawafaa: baed 1158hi) tahqiqu: da/eali dahruji,

taqdim wa'iishraf wamurajaeata: da/ rafiq aleajum, naql alnasi alfarisii 'iilaa alearabiat: da/ eabd allah alkhalidi, altarjamat al'ajnabiata: di/jurj zinani, ta: maktabat lubnan nashirun - bayrut, ta al'uwlaa sanat 1996m .

26. nash'at alfalsafat alsuwfiat watatawuriha: di/earfan eabdalhamid fataah, ta: dar aljil - bayrut, ta al'uwlaa sanat 1413h - 1993m.
27. alnazariaat aleilmiat alhadithat masirataha alfikriat wa'uslub alfikr altaghribii alearabii fi altaeamul maeaha dirasat naqdiatun: du/ hasan bin muhamad hasan al'asmari, ta: wizarat al'awqaf walshuwuwn al'iislamiat - qutru, ta 'uwlaa sanat 1433/2012m .
28. nazariat almaerifat eind sadr almuta'alihin alshiyrazi: muhamad shuqayr, ta: dar alhadi, bayrut - lubnan, ta al'uwlaa sanat 1421h/2001m.
29. nazariat almaerifat eind mufakiri al'iislam wafalasifat algharb almueasirina:

da/ mahmud zaydan, ta: maktabat almutanabiy - alsueudiatu, ta sanat 1433/2012m .

30. nazariat almaerifati: da/ zaki najib mahmud, ta: muasasat hindawiun - bidun tarikh .
31. naqd aleaql almuhda: eimaanuyiyl kanat, tarjamatu: musaa wahbat, ta: markaz al'iinma' alqawmi, bayrut - lubnan, bidun tarikhi.